برتراند رسل

مشاكل الفلسفة

ترجمة

محمد عماد الدين اسماعيل

عطيه محمود هنا

مشاكل الفلسفة

تأليف

برتراند رسل

وترجمة

محمد عماد الدين إسماعيل   عطية محمود هنا

المدرسان المساعدان بمعهد التربية العالى

الطبعة الأولى

١٩٤٧

مطبعة دار الشرق

٣٢٢ شارع الخليج المصرى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجمين

ينتمي برتراند آرثر وليم رسل إلى أسرة من الأسر الإنجليزية العريقة . ولد سنة ١٨٧٢ وتولى أمر تربيته المشرفون عليه ولم يذهب الى مدرسة من المدارس ، وعن طريق هؤلاء المربين حذق اللغة الفرنسية واللغة الألمانية ثم ذهب الى كامبريدج . وفى عام ١٨٩٠ انتقل الى باريس ملحقا بالسفارة الانجليزية هناك ، ثم زار المانيا حيث قضى ردحا من الزمن يدرس فيه العلوم السياسية ولكنه مالبث أن رجع الى انجلترا حيث خصص وقته لدراسة الفلسفة — وفى هذه الأثناء ألف الجزء الأول من كتاب المبادىء الرياضية بالاشتراك مع « هوايتهــــد » Whitehead . وفى سنة ١٩١٠ عين محاضراً فى كليته القديمة ، وعند ما قامت الحرب العظمى الماضية لعب دوراً كبيراً ضد الروح العسكرية فطرد من وظيفته فى كامبريدج فعينته جامعة هارفارد محاضراً ، ولكن الحكومة رفضت السماح له بالسفر . وفى سنة ١٩١٨ نشر مقالا فى إحدى المجلات فأدى به هذا المقال الى دخول السجن . وفى السجن كتب كتابه المشهور « مقدمة للفلسفة الرياضية » ثم كتب كتابه « تحليل العقل » فى سنة ١٩٢١ وهو مجموعة من المحاضرات ألقاها فى لندن . ثم سافر إلى الصين وحاضر فى جامعة بيكنج وهناك أصيب بمرض رئوى ولكنه شفى منه وعاد الى انجلترا ، واشتغل بالكتابة فى الصحف وتأليف الكتب الشعبية ، وانتخب فى سنة ١٩٢٢ وسنة ١٩٢٣ عضواً فى البرلمان . وفى سنتى ١٩٢٤ و ١٩٢٧ ذهب الى أمريكا حيث ألقى عدة محاضرات وفى سنة ١٩٢٧ أنشأ مع زوجته مدرسة للأطفال.

وأهم ما تمتاز به كتابات رسل هو ما فيها من تسلسل جميل ووضوح في الأسلوب . ويظهر أن تعليمه الذي لم يخضع للتقاليد الكلاسيكية هو ما أسبغ على أسلوبه هذه الصفات . أما ذكاؤه وحبه للحقيقة وقدرته على العمل المستمر فهي خصائص نلمحها في كثرة كتاباته وفي تعدد الميادين التي كتب فيها ، فقد كتب في الفلسفة والمنطق والأخلاق التربية والسياسة والرياضة .

وأما فيما يتعلق بفلسفته فان أهم أجزائها هي نظريته في المعرفة والمنطق . وقد تغيرت نظريته في الميتافيزيقا والأخلاق والطبيعة والعلاقة بين العقل والمادة تغيراً أساسياً على مرور الايام . وهو يفضل الا توصف فلسفته بأنها فلسفة مثالية أو واقعية بل يحبذ ان تطلق عليها أنها فلسفة ذرية منطقية . وهو يرى أن منهجه القائم على هذا الوصف يؤدى الى اكتشاف الحقائق التي يتكون منها العالم .

ولقد مرت فلسفة رسل في ثلاث مراحل متتابعة يمكن أن نؤرخها بنشر مؤلفاته الثلاثة الأساسية وهي كتابه « مشاكل الفلسفة » الذي نشر أول مرة في سنة ١٩١١ وكتابه « معرفتنا عن العالم الخارجي » الذي نشر سنة ١٩١٤ وكتابه « تحليل العقل » الذي نشر سنة ١٩٢١ . وأول هذه الكتب هو ما نقدمه اليوم لقراء اللغة العربية . وفي هذا الكتاب أخذ رسل على عاتقه أن يشرح الفلسفة التي كان يرتئيها في هذا الحين وقد كان واقعاً إذ ذاك تحت تأثير المذهب المثالي رغم أنه خرج عليه وانتقده انتقاداً مراً .

وفي هذا الكتاب يسلم رسل بوجود أربعة أنواع مختلفة من الذوات وهي : العقول المدركة وموضوعات الحس التي تدركها العقول والكليات التي تدركها بالمعرفة المباشرة والأشياء الطبيعية التي ندركها بالوصف .

ولكن ما لبث رسل أن غير في فلسفته تغييراً أدى به الى الاقتراب من المذهب المثالي أكثر من ذى قبل فقد أسقط من الوجود الأشياء الطبيعية وجعل الكون مكوناً من موضوعات الحس [1].

---

(١) أنظر كتابه Our Knowledge of the External World

وفى كتابه الثالث حاول رسل أن يوحد بين العقل والمادة وأن يرجعهما إلى مبدأ واحد ليس ماديا أو عقليا وإنما هو أصل لما هو مادى وما هو عقلى ، وأدى به هذا الى أن يذهب الى أن البحث المستمر فى المستقبل يجب أن يكون فى علم ثالث أكثر عمقا من علم الطبيعة ومن علم النفس ، وهذا العلم يقوم بالبحث فى العناصر التى هى أساس ماهو مادى وما هو نفسى (١).

هذا هو فيلسوفنا الذى نترجم له ، عاش حياً بكل معانى الكلمة . فلم يثبت على فلسفة طوال حياته لا لأنه غير مخلص لها بل إن إخلاصه الشديد للحكمة هو الذى ساقه الى تغيير فلسفته كلما عن له مايدعوه الى ذلك . وإن حب رسل للحقيقة وقول الحق كلما دعاه داع الى ذلك لأمر لا يمكن لأحد أن ينكره . وأخيراً ألسنا جميعا على استعداد لأن نهجر ما سبق أن اعتقدناه إن اقتنعنا ببطلانه ؟

ولقد آثرنا هذا الكتاب بالترجمة لأنه يجمع بين ميزتين: فهو يعرض لمشاكل الفلسفة عرضاً إن لم يكن شاملا كافيا إلا أنه يحتوى على أمهات هـذه المشاكل وبخاصة مايتعلق منها بنظرية المعرفة تلك النظرية التى تعتبر الآن محور التفكير الفلسفى كما أنه يعرض لهذه المشاكل بصورة واضحة مبسطة مما يمكن لجمهور المثقفين وخاصتهم معا أن يفيدوا منه أجل الفائدة .

هـذا إلى أنه يعبر عن الطور الأول من الأطوار الثلاث ، التى مرت بها فلسفته .

وإنا لنرجو أن نكون قد وفقنا بعملنا هذا الى خدمة الفكر الحديث ؟

يناير سنة ١٩٤٧ — المترجم

---

(١) أنظر كتابه . Analysis of Mind

مقدمة المؤلف

إقتصرت بوجه عام فى الصفحات التالية على تلك المشاكل الفلسفية التى اعتقدت أن من الممكن أن أقول عنها شيئا إيجابيا انشائيا لما بدا لى من أن مجرد النقد السلبى لامحل له هنا . ولهذا السبب تشغل نظرية المعرفة فى هذا الكتاب فراغا أعظم من الفراغ الذى تشغله الميتافيزيقا . كما أن بعض الموضوعات التى كثر نقاش الفلاسفة فيها عولجت بايجاز شديد وربما لم أعالجها إطلاقا .

ولقد حصلت على معونة قيمة من مؤلفات مستر ج . ا . مور G. E. Moore ومستر ج . م . كينز J. M. Keynes فاستعنت بالأول فيما يتعلق بالعلاقات بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية واستعنت بالثانى فيما يتعلق بالاحتمال والاستقراء كما إستفدت أيضا كل الفائدة من انتقادات واقتراحات جلبرت مورى Gilbert Murray

الفصل الأول

الظاهر والحقيقة

هل توجد فى العالم معرفة يقينية لدرجة أنه لا يمكن لأى شخص عاقل أن يشك فيها ؟ هذا السؤال الذى قد لا يبدو صعبا لأول وهلة هو فى الحقيقة من أصعب الأسئلة التى يمكننا ان نسألها وإذا ماتحققنا من الصعوبات التى تعترض طريق اجابة صحيحة موثوق بها فاننا سنكون قد كرسنا أنفسنا لدراسة الفلسفة — فما الفلسفة إلا محاولة الاجابة عن مثل هذه الأسئلة النهائية لا إجابة تزمتية أو إجابة لا أكترات فيها كما نفعل فى حياتنا العادية بل وحتى فى العلوم ولكن إجابة نقدية بعد أن نكشف عن جميع ما يجعل مثل هذه الأسئلة مربكا وبعد التحقق من كل غموض وإبهام تقوم عليهما أفكارنا العادية .

ففى حياتنا اليومية نسلم بيقينية أشياء كثيرة نجدها عند الامتحان الدقيق مملوءة بالمتناقضات الظاهرة بحيث لا يساعدنا على معرفة ماقد نعتقد أنه معرفة حقة إلا قدر عظيم من التفكير . ومن الطبيعى أن نبدأ فى بحثنا عن اليقين بادراكاتنا الحاضرة فلا شك أن المعرفة بمعنى ما، يجب أن تستخلص منها إلا أن أى حكم يتعلق بما تؤدى بنا إدراكاتنا المباشرة إلى معرفته مرجح خطؤه إلى حد كبير . فانه ليظهر لى أننى جالس الآن على مقعد إلى مائدة ذات شكل معين ، أرى عليها قطعا من الورق مكتوبة أو مطبوعة . وإذا ماأدرت رأسى أرى خارج النافذة أبنية وغيوما وأرى الشمس كما أعتقد أن الشمس على مسافة ثلاثة وتسعين مليون ميلا من الأرض . وأنها كرة حارة أكبر من الأرض بمرات عديدة وأنها تشرق كل صباح نتيجة

دوران الأرض . وأنها ستستمر على هذا إلى زمن غير محدود فى المستقبل . وأعتقد أنه إذا دخل أى شخص عادى آخر فى غرفتى فإنه سوف يرى نفس المقاعد والموائد والكتب والأوراق كما أراها . وأعتقد وأن المائدة التى اراها هى نفسها المائدة التى أشعر بأننى أضغط عليها بذراعى . ويبدو كل هذا واضحا لدرجة أنه لا يستحق الذكر ، إلا إستجابة لرجل يشك فى أننى أعرف أى شىء إلا أننا قد نشك بحق فى كل هذا . وكل هذا يتطلب مناقشة دقيقة جدا قبل أن يمكننا التأكد من أننا قررناه فى صورة صادقة من جميع الوجوه .

وعلينا أن نركز اهتمامنا فى المائدة مثلا لكى نوضح هذه الصعوبات . فالمائدة تبدو للعين مستطيلة الشكل بنية اللون ناعمة وتبدو عند اللمس ناعمة باردة صلبة — وإذا ماطرقتها فانها تحدث صوت الخشب وكل شخص عادى يرى ويلمس المائدة ويسمع الطرق عليها يوافق على هذا الوصف حتى لقد تبدو المسألة كما لو أن صعوبة مالن تنشأ . ولكن سرعان ما تبدأ صعوباتنا عندما نحاول أن نكون اكثر دقة . فمع أننى أعتقد أن المائدة فى « الحقيقة » ذات لون واحد فى جميع أجزائها إلا أن الأجزاء التى تعكس الضوء تبدو أكثر لمعانا من الأجزاء الاخرى . وتبدو بعض الأجزاء بيضاء بسبب الضوء المنعكس .

وانى أعلم أننى إذا ماتحركت فان الأجزاء التى تعكس الضوء تختلف عن سابقتها لدرجة أن التوزيع الظاهرى للالوان سوف يتغير ، وينتج عن هذا أنه إذا نظر عدة أشخاص فى وقت واحد فلن يرى إثنان منهما نفس توزيع الألوان بالضبط إذ لا يوجد شخصان يريانها من نفس نقطة الرؤية بالضبط . وكل تغيير فى نقطة الرؤية يؤدى إلى تغيير فى الطريقة التى ينعكس بها الضوء .

وهذه الاختلافات ليست مهمة فيما يتعلق بمعظم الأغراض العملية ولكنها مهمة كل الأهمية للرسام فعلى الرسام أن يتجاهل عادة التفكير فى ان الأشياء تبدو كأنها ملونة باللون الذى يقول الادراك العادى أنها ملونة به حقيقة وعليه أن يتعلم

عادة رؤية الأشياء كما تبدو . وهنا يبدأ بالفعل أحد الاختلافات التي تسبب ارتباكا شديداً في الفلسفة وهو الاختلاف بين « الظاهر » و « الحقيقة » ، بين ماتبدو عليه الأشياء ، وما هي عليه . فالرسام يرغب في أن يعرف ماتبدو عليه الأشياء والرجل العملي والفيلسوف يرغبان في معرفة ماهي الأشياء . ولكن رغبة الفيلسوف في معرفة هذا أشد من رغبة الرجل العملي .

ولنعد إلى المائدة . يتضح مما وجدناه أنه لا يوجد لون يبدو أحق من غيره في أنه اللون الحقيقي للمائدة او حتى لون أى جزء معين منها ـ فهي تبدو مختلفة الألوان من نقط الرؤية المختلفة وليس ثمة سبب يدعونا إلى اعتبار أحد هذه الألوان أحق من غيره في أن يكون لونها كما نعلم أنه حتى من نقطة رؤية معينة فان اللون يبدو مختلفا في ضوء صناعي كما أنه يبدو مختلفا لرجل مصاب بعمى الالوان او لرجل يلبس منظارا أزرق في حين أنه في الظلام لا يوجد لون اطلاقا بالرغم من أن ملمس المائدة وسماع صوتها عند الطرق لا يتغيران وإذن فاللون ليس شيئا لازما للمائدة بل هو شيء يعتمد على المائدة والمشاهد والطريقة التي يسقط بها الضوء على المائدة ونحن حين نتحدث في الحياة العادية عن لون المائدة فاننا نقصد فقط هذا اللون الذى يبدو كأنه لونها للشاهد العادى من نقطة رؤية عادية تحت الشروط العادية للضوء ولكن الألوان الأخرى التي تبدو تحت شروط أخرى لها نفس الحق في أن تعتبرها حقيقية وعلى ذلك فنحن مضطرون ـ لكي نتلافى المحاباة ـ أن ننكر أن للمائدة في ذاتها أى لون معين .

وينطبق نفس الشيء على مادة المائدة فبالعين المجردة يمكننا أن نرى الألياف ولكن فيما عدا هذا تبدو المائدة ناعمة مستوية فاذا نظرنا اليها خلال مجهر (ميكروسكوب) فاننا سوف نرى خشونة وتلالا وأودية وجميع ضروب الاختلافات التي لا يمكن ادراكها بالعين المجردة . فأى هاتين المائدتين هي المائدة الحقيقية ؟ نحن بالطبع أميل إلى القول بأن ما نراه خلال المجهر اكثر حقيقة ولكن هذا

بالمثل يتغير بدوره بواسطة مجهر اقوى . واذا كنا لانثق بما نراه بالعين المجردة فلماذا نثق بما نراه خلال المجهر ؟ واذن فرة أخرى تغار فنا الثقة بالحواس التي بدأنا بها .

وشكل المائدة ليس أسعد حالا فنحن جميعا متعودون على الحكم على الأشكال « الحقيقية » للأشياء . ونحن نقبل هذا دون تفكير لدرجة أننا أصبحنا نعتقد أننا نرى بالفعل الأشكال الحقيقية . وفي الواقع فإن أي شيء ـ كما يجب أن نعرف ذلك حين نحاول الرسم ـ يبدو مختلفا في شكله من كل نقطة من نقط الرؤية المختلفة . وإذا كانت مائدتنا مستطيلة في « الحقيقة فإنها سوف تبدو من جميع نقط الرؤية تقريبا كما لو كانت ذات زاويتين حادتين وزاويتين منفرجتين وإذا كانت الجوانب المتقابلة متوازية فانها تبدو كما لو كانت منحرفه نحو نقطة بعيدة عن المشاهد . وإذا كانت متساوية الطول فإنها تبدو كما لو كان الجانب الأقرب هو الأطول كل هذه الأمور لا تلاحظ عادة عند النظر الى المائدة لأن التجربة علمتنا ان نكون الشكل « الحقيقي » من الشكل الظاهري . والشكل « الحقيقي » هو ما يهمنا باعتبارنا عمليين ولكن الشكل « الحقيقي » ليس ما نراه بل هو ما نستنتجه مما نراه . وما نراه يتغير شكله على الدوام عندما نتحرك في الغرفة بحيث يبدو أن الحواس هنا أيضا لا تقدم لنا حقيقة المائدة نفسها ، بل حقيقة مظهرها فقط .

وتنشأ صعوبات مماثلة عندما نتأمل حاسة اللمس . حقا ان المائدة تثير فينا باستمرار احساس الصلابة . ونشعر بأنها تقاوم الضغط ولكن الاحساس الذى نتوصل اليه يعتمد على مقدار ضغطنا على المائده وكذلك على الجزء من الجسم الذى نضغط به واذن فالاحساسات المختلفة التى ترجع إلى الضغوط المختلفة وأجزاء الجسم المختلفة لا يمكن أن نفترض أنها تكشف « مباشرة » عن أى خاصية محددة للمائدة ولكنها في الأغلب علامات لخاصية ما قد تسبب جميع الاحساسات ولكنها ليست ظاهرة في أى احساس منها بالفعل . ونفس الشيء ينطبق بوضوح اكثر على الأصوات

التي في مقدورنا أن نحدثها بطرق المائدة .

وإذن يصبح من الواضح أن المائدة الحقيقية - أن وجدت ثمة مائدة - ليست هي التي ندركها مباشرة بالنظر أو باللمس أو بالسمع فالمائدة الحقيقية لو كانت موجودة لا تعرف بالمرة مباشرة بل هي استنتاج مما نعرفه مباشرة . واذن فسرعان ما يعترضنا سؤالان في منتهى الصعوبة . هما (١) هل توجد مائدة حقيقية على الاطلاق ؟ (٢) وإذا وجدت فأي نوع من الاشياء يمكن أن تكون ؟

وسيساعدنا على النظر في هذه الاسئلة أن تكون الحس لدينا الفاظ قليلة بسيطة يكون معناها محددا واضحا . ولنطلق لفظ « موضوعات الحس » على الاشياء التي ندركها مباشرة عن طريق الاحساس . كالالوان والاصوات والروائح وضروب الصلابة والخشونة وهكذا . وسوف نطلق لفظ « الاحساس » على حالة الشعور المباشر بهذه الأشياء واذن فحينما نرى لونا يكون لدينا احساس باللون ولكن اللون نفسه موضوع حس وليس احساسا . واللون هو هذا الذي نشعر به مباشرة والشعور نفسه هو الاحساس . ومن الواضح أنه ينبغي أذا كان لنا أن نعرف أي شيء عن المائدة أن يكون ذلك عن طريق موضوعات الحس كاللون البني والشكل المستطيل والنعومة إلى آخره — من تلك الأشياء التي نربطها بالمائدة . ولكن للأسباب التي أبديناها لا يمكننا أن نقول إن المائدة هي موضوعات الحس أو حتى أن موضوعات الحس هي خواص المائدة المباشرة وعلى ذلك فالمشكلة تنشأ فيما يتعلق بصلة موضوعات الحس بالمائدة الحقيقة على افتراض وجود مثل هذا الشيء .

وسوف نسمي المائدة الحقيقية . إن كانت موجودة — الشيء الطبيعي واذن فعلينا أن ننظر في العلاقه بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية . أما مجموعة الأشياء الطبعية كلها فاننا نسمي بالمادة Matter وعلى ذلك يمكننا أن نقرر مرة أخرى سؤالينا كما يأتي

(١) هل هناك ما يمكن أن نسميه بالمادة ؟ (٢) وإذا وجدت المادة فما هى طبيعتها ؟

أول فليسوف أظهر بجلاء الأسباب التى من أجلها نعتبر الموضوعات المباشرة لحواسنا غير مستقلة عنا هو القس بركلى Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) فقد أخذت المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس ضد الشكاك والملاحدة على عاتقها البرهنة على أنه لا يوجد ما نسميه مادة على الأطلاق وأن العالم مكون من العقول وأفكارها فقط . لقد اعتقد هيلاس حتى ذلك الوقت فى وجود المادة . ولكنه لم يكن نداً لفيلونوس ، الذى دفعه دون رحمة إلى المتناقضات والألتباسات وجعل إنكاره الخاص للمادة يبدو فى النهاية كالوكان متمشيا مع الإدراك العادى . أما البراهين التى استعملها فهى مختلفة القيمة فبعضها هام وصحيح وبعضها غامض خداع ولكن بركلى يمتاز بأنه أبان أن وجود المادة يمكن انكاره دون خطأ . وأنه إذا وجدت أشياء مستقلة عنا فلا يمكن أن تكون نفس الموضوعات المباشرة لإحساساتنا

وثمة سؤلان مختلفان نضمرهما عندما نتساءل عما إذا كانت المادة موجودة . ومن المهم أن نوضحهما . فنحن نقصد بالمادة عادة شيئا يقابل العقل . شيئا نعتقد أنه يشغل مكانا وليس فى مقدوره أصلا أن يقوم بأى نوع من التفكير أو الشعور وبهذا بالمعنى بالذات ينكر بركلى وجود المادة أى أنه لا ينكر أن موضوعات الحس التى نعتبرها علامات على وجود المادة هى فى الحقيقية علامات على وجود شىء مستقل عنا ولكنه ينكر أن هذا الشىء ليس عقلا ولا أفكارا يحتويها عقل ما . وهو يسلم بضرورة وجود شىء يبقى عندما نخرج من الغرفة أو عندما نغمض أعيننا وأن ما نطلق عليه رؤية المائدة يعطينا فى الحقيقة ما يبرر الأعتقاد فى شىء يبقى موجوداً ولو أننا لا نراه ولكنه يعتقد أن هذا لا يمكن أن يكون مختلفا فى طبيعته إختلافاً أساسياً عما نراه . ولا يمكن أن يكون مستقلا عن الرؤية بالكلية . مع أنه لا بد أن يكون مستقلا عن رؤيتنا نحن له وعلى ذلك فقد قاده هذا إلى إعتبار المائدة الحقيقية فكرة فى عقل الله ولمثل هذه الفكرة الدوام اللازم لها والاستقلال عنا دون أن تكون شيئا غير معروف تماما — كما

كان يمكن للمادة أن تكون على خلاف هذا ـ بمعنى أننا نستطيع أن نستدل عليها فقط ولا يمكننا أبداً أن ندركها مباشرة وبلا واسطة .

ومنذ أيام بركلي أخذ فلاسفة آخرون بأن المائدة — رغم أنها لا تعتمد فى وجودها على كونها مرئية منا إلا أنها تعتمد على كونها مرئيـة (أو بمعنى آخر مدركة عن طريق الاحسـاس) بواسطة عقل ما ليس من الضرورى أن يكون العقل الإلهى بل هو فى الغالب عقل الكون بأكمله وهم يقولون بهذا ، كما يقول بركلى ، أولا لأنهم يعتقدون انه لا يمكن أن يكون هناك شىء حقيقى أو على أى حال شىء يعرف بأنه حقيقى — ما عدا العقول وأفكارها وشعورها . ويمكن أن نصوغ الدليل الذى أيدوا به نظريتهم فى صورة كهذه : «كل ما يمكن أن يفكر فيه هو فكرة فى عقل الشخص الذى يفكر وإذن فلا يمكن أن نفكر فى شىء ما عدا الأفكار الموجودة فى العقول وعلى ذلك فما عداها لا يمكن إدراكه وما لا يمكن إدراكه لا يمكن أن يوجد » .

وفى رأيى أن مثل هذا الدليل خاطىء ومن الطبيعى أن من يعرضونه لا يضعونه بهذا الاختصار وبهذه الركاكة ولكن سواء كان هذا الدليل صحيحاً (أم لا فقد تقدم تقدماً عظيماً فى هذه الصيغة أو فى غيرها . وقد تمسك عدد عظيم من الفلاسفة وربما أغلبيتهم بأنه لا يوجد شىء حقيقى سوى العقول وأفكارها . مثـل هؤلاء الفلاسفة يطلق عليهم « المثاليون » . Idea sts وهم يقولون عندما يحاولون تفسير المادة إما كما قال بركلى أن المادة ليست فى الحقيقة إلا مجموعة من الأفكار أو أن يقولوا كما قال Leibnitz (١٩٤٦ — ١٧١٦) أن ما يبدو كمادة هو فى الحقيقة مجموعة من العقول الأولية كبيرة كانت أو صغيرة .

غير أن هؤلاء الفلاسفة رغم أنهم ينكرون المادة كمقابل للعقل إلا أنهم يسلمون بها بمعنى آخر . ونذكر أننا سألنا سؤالين هما (١) هل هناك مائدة حقيقية بالمرة ؟ (٢) وإذا وجدت فأى شىء يمكن أن تكون ؟ وهنا يسلم كل من بركلى وليبنتز

بوجود مائدة حقيقية — ولكن بركلي يقول : انها أفكار معينة توجد في العقل الإلهي . ويقول ليبنز : إنها مجموعة من الأرواح ومع ذلك فكل منهما يجيب عن سؤالنا الأول بالاثبات ويتحرفان عن نظريات العاديين من بني الإنسان في إجابتهما عن سؤالنا الثاني وفي الحقيقة يظهر أن جميع الفلاسفة تقريبا متفقون على وجود مائدة حقيقية وهم متفقون بأجمعهم تقريبا على أنه مهما إعتمدت موضوعات حسنا — أي اللون والشكل والنعومة إلى آخره — في وجودها علينا ، إلا أن حدوثها علامة على وجود شيء مستقل عنا — شيء ربما يكون مختلفا إختلافا تاما عن موضوعات حسنا ، إلا أننا يجب أن ننظر اليه باعتبار أنه يسبب موضوعات الحس هذه عندما تكون على صلة مناسبة بالمائدة الحقيقية .

والآن من الواضح أن هذه النقطة التي اتفق عليها الفلاسفة وهي الرأى القائل بأنه توجد مائدة حقيقية مهما كانت ماهيتها ـ ذات أهمية جوهرية . ومما يستحق الذكر أن ننظر في الأسباب التي تدعونا إلى تقبل هذه النظرية قبل أن ننتقل إلى السؤال التالي الذي يتعلق بماهية المائدة الحقيقية ولهذا فالفصل التالي يتناول الأسباب التي تؤدي إلى افتراض وجود مائدة حقيقية بالمرة .

وقبل أن نذهب بعيدا يستحسن أن ننظر برهة فيما اكتشفناه حتى الآن . لقد ظهر أننا إذا أخذنا أى شيء عادى من الأنواع المفروض أننا نعرفها بواسطة الحواس فإن ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة ليس حقيقة الشيء باعتبار أنه مستقل عنا . ولكنها تقدم حقيقة بعض موضوعات الحس التي تعتمد ، فيما يظهر لنا ، على العلاقات بيننا وبين الشيء : وعلى ذلك فما نراه ونشعر به مباشرة هو مجرد « ظاهر » نعتقد أنه علامة « لحقيقة » ورائه . ولكن إذا لم تكن الحقيقة هي ما يظهر فهل لدينا أى وسيلة لمعرفة ما إذا كانت توجد حقيقة بالمرة أو إذا كانت المائدة توجد فهل لدينا أى وسيلة لاكتشاف ما هي ؟

مثل هذه الأسئلة تبعث على الحيرة ومن الصعب أن نعرف أنه حتى أغرب الفروض قد تكون غير صحيحة . وعلى ذلك فمائدتنا المألوفة التي لم تثر فينا إلا أقل

الأفكار حتى الآن أصبحت مشكلة تعلوها الاحتمالات المثيرة الدهشة . والشيء الوحيد الذى نعرفه عنها هى أنها ليست مايظهر لنا . وفيما عدا هذه النتيجة المتواضعة لدينا حتى الآن حرية تامة للتخمين - فليبنتز يخبرنا بأنها مجموعة من الأرواح وبركلى يخبرنا بأنها فكرة فى عقل الله والعلم الوقور - ونادرا ما يكون أقل غرابة - يخبرنا أنها مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية فى حركة عنيفة

ومن بين هذه الاحتمالات المثيرة للدهشة . يقترح الشك أنه ربما لا توجد مائدة بالمرة . وإذا لم تستطع الفلسفة أن تجيب عن كل ما نود أن نوجهه من الأسئلة فإن لديها على الأقل القدرة على وضع الأسئلة التى تزيد من إهتمامنا بالعالم والتى تبين الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظاهر الأشياء مباشرة حتى فى أكثر الأشياء شيوعا فى حياتنا العادية .



الفصل الثاني

وجود المادة

علينا أن نسأل في هذا الفصل هل يوجد — بأي معنى من المعاني — ما نسميه مادة؟ هل توجد مائدة ذات طبيعة ذاتية معينة تستمر موجودة حين لا أشاهدها؟ أو أن المائدة مجرد نتيجة لتخيلي فهي مائدة وهمية نراها في حلم طويل ممتد؟ هذا السؤال ذو أهمية عظمى لأننا إذا لم نتأكد من الوجود المستقل للأشياء فلن نستطيع أن نتأكد من وجود أجسام غيرنا من الناس. وبالتالي نكون أقل تأكدا من وجود عقولهم إذ ليس لدينا أساس نعتمد عليه كي نعتقد في وجود عقولهم سوى ما نستنتجه من ملاحظة أجسامهم. وعلى ذلك إذا لم نثق في الوجود المستقل للأشياء فإننا نصبح منعزلين وحدنا في بيداء. فقد لا يكون العالم الخارجي سوى حلم وأننا وحدنا الموجودون. وهذا احتمال غير مريح، ولكن مع اننا لا نستطيع تماما البرهنة على خطئه إلا أنه ليس ثمة أدنى مبرر يدعونا لافتراض صحته. وعلينا في هذا الفصل أن نرى لم كان الأمر كذلك.

ولنحاول قبل أن ننتقل إلى الأمور المشكوك فيها أن نجد نقطة على شيء من الثبات إلى حد ما لنبدأ منها إننا لا نشك في وجود موضوعات الحس التي جعلتنا نعتقد أن هناك مائدة رغم أننا نشك في الوجود الطبيعي لها فنحن — حين ننظر إليها — لا نشك في أن لونا معينا أو شكلا معينا يبـــدو لنا، ولا نشك في أننا ندرك إحساس صلابة معين حين نضغط عليها. ليس من شك لدينا في كل هذه الأمور النفسية — والحق أن بعض أدراكاتنا المباشرة على الأقل

يقيني على الإطلاق مهمـــا شككنا فيما عداها .

ابتدع (ديكارت) (١٥٩٦ — ١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة منهجا يمكن أن نستخدمه حتى الوقت الحاضر استخداما مفيدا ، وهـــو الشك المنهجي ، فقرر الا يصدق شيئا لايرى بوضوح وبتمايز تامين أنه حق — فهو يشك في أي شيء يستطيع أن يحمل نفسه على الشك فيه حتى يجد مبررا لعـــدم الشك فيه . وبتطبيق هذا المنهج اقتنع تدريجا بان الوجود الوحيد الذى يستطيع أن يتاكد منه تمـــام التاكد هو وجوده نفسه . فقد تخيل شيطانا مخادعا يعرض أشياء غير حقيقية امام حواسه فى صورة خيالات مستمرة وقد يكون وجود مثل هذا الشيطان ضعيف الاحتمال جدا ولكنه مع ذلك ممكن . وبالتالى فالشك الذى يتعلق بالأشياء التى تدركها الحواس ممكن أيضا .

ولكن الشك المتعلق بوجود ذاته لم يكن ممكنا ، فإذا لم يكن موجوداً لما أمكن لأى شيطان أن يخدعه . وإذاشك فقد وجب أن يوجد . ومن الضرورى أن يوجد إذا كان لديه إدراك أيا كان : وإذن فإن وجوده ذاته كان يقينا مطلقا بالنسبة له فهو يقول « أنا أفكر فاذن أنا موجود » Cogito ergo sum. وعلى أساس هذا اليقين ابتدأ مرة أخرى فى بنـــاء عالم المعرفة الذى أحاله شكه انقاضا . وباختراع ديكارت لمنهج الشك وبقوله إن الأشياء الذاتيه هى أكثر الأشياء يقينا خدم الفلسفة خدمة جلى جعلت منه حتى اليوم عونا لجميع الباحثين فى هذا الموضوع .

غير أننا نحتاج إلى بعض العناية فى إستخـــدام برهان ديكارت فالقول « أنا أفكر فاذن أنا موجود » يتضمن أكثر مما هو مؤكد تماما . فقد يبدو الأمر كا لو كنا متأكدين تماما من أننا اليوم نفس الشخص الذى كناه بالأمس . ومما لاشك فيه أن هذا حقيقى بمعنى من المعانى ولكن من الصعب الوصول إلى الذات الحقيقية كما هو الشأن فى الوصول إلى المائدة الحقيقية ، إذ يبدو أنه يعوزها ذلك اليقين المطلق المقنع الذى يوجد فى بعض الإدراكات فإن ماهو مؤكد فى الحال ليس هو « انى أرى

لونا بنيا بل هو «أن لونا بنيا يرى». وهذا يتضمن فى الواقع شيئا (أو شخصا) يري اللون البنى ولكنه لا يتضمن فى ذاته ذلك الشخص الذى يتصف بشيء من الثبات إلى حدما والذى تدعوه «أنا». وما دام اليقين المباشر قد أفلت منا فإن من الممكن أن يكون هذا الشيء الذى يرى اللون البنى مؤقتا جدا. وليس هو نفس الشيء الذى سيدرك ادراكا مختلفا عن الادراك السابق فى اللحظة التالية.

وعلى ذلك فإن أفكارنا ومشاعرنا الخاصة فقط هى ما يتصف باليقين الفطرى وهذا ينطبق على الأحلام والاوهام كما ينطبق على الادراكات الحسية العادية فعندما نحلم أو نرى شبحا فإن لدينا يقينا الأحساسات التى تعتقد أنها لدينا ولكننا لأسباب مختلفة نقول بعدم وجود أشياء طبيعية تقابل هذه الاحساسات. وعلى ذلك فان يقينيه معرفتنا الخاصة لا ينبغى أن تتحدد على أى وجه يسمح بدخول حالات مستثناة وإذن فلدينا هنا أساس راسخ يجدر بنا أن نبدأ منه متابعة المعرفة.

والمشكلة التى علينا أن نبحثها هى: إذا سلمنا بأننا متأكدين من موضوعات الحس الخاصة بنا فهل لدينا أى سبب يدعونا لأن نعتبرها علامات لوجود شيء غيرها يمكننا أن نطلق عليه الشيء الطبيعى؟ عندما عددنا جميع موضوعات الحس التى كان من الطبيعى علينا أن نعتبرها متصلة بالمائدة، هل قلنا كل ما يقال عن المائدة أو أن هناك شيئا ليس بموضوع حس، شيئا يستمر باقيا حين نخرج من الغرفة؟ يجيب الإدراك العادى دون تردد بان هذا الشيء موجود فما يمكن أن نشتريه ونبيعه ونضعه هنا وهناك وأن نلقى عليه قطعة من القماش. الخ... لا يمكن أن يكون مجرد مجموعة من موضوعات الحس. فإذا كانت قطعة القماش تغطى المائدة تغطية تامة فلن يصلنا أى موضوع حسى من المائدة. وعلى ذلك فاذا كانت المائدة مجرد موضوعات حس فإنها تكون قد انعدمت وتصبح قطعة القماش معلقة فى الهواء باقية — معجزة — حيث كانت المائدة من قبل. ويبدو أن هذا واضح الفساد. ولكن من يرغب فى أن يصير فيلسوفاً يجب أن يتعلم ألا يخشى السخافات.

وهناك سبب هام لشعورنا بوجوب إثبات شيء طبيعي علاوة على موضوعات الحس وهو رغبتنا فى أن يوجد الشيء ذاته لدى أناس مختلفين . فعند ما يجلس عشرة من الرجال حول مائدة طعام يبدو من غير المعقول أن نتمسك بانهم لا يرون نفس غطاء المائدة ونفس السكاكين والشوك والملاعق والأكواب . ولكن موضوعات الحس خاصة بكل شخص على انفراد فما هو ماثل مباشرة أمام عين واحد منهم غير ماثل مباشرة أمام عين الآخر لجميعهم يرون الأشياء من نقط رؤيه مختلفة إختلافا يسيرا ولذا يرونها باختلاف طفيف . وعلى ذلك فإذا وجدت أشياء عامة محايدة يمكن أن تكون معروفة بمعنى من المعانى ـ لعدد كبير مختلف من الناس فيجب أن يكون هناك شيئا أعلى وأسمى من موضوعات الحس الشخصية الخاصة التى تظهر لمختلف الناس . فأى سبب إذن يدعونا إلى إعتقاد وجود مثل هذه الأشياء العامة المحايدة

أن الجواب الأول الذى يخطر بالطبع على ذهن الانسان هو ما يأتى : بالرغم من أن الأشخاص المختلفين قد يرون المائدة باختلاف طفيف إلا أنهم جميعا يرون أيضا أشياء متشابهة تشابها كبيراً أو ضئيلا عندما ينظرون الى المائدة ـ وإن الاختلافات التى يرونها فيما يشاهدون تتبع قوانين المنظور وإنعكاس الضوء حتى أن من السهل أن نصل إلى شيء ثابت تقوم عليه جميع موضوعات الحس التى لدى الأشخاص المختلفين . لقد اشتريت مائدتى من الشخص الذى كان يشغل غرفتى قبلى ولكنى لم أستطع أن أشترى موضوعات الحس التى له ـ هذه الموضوعات التى ماتت حين ارتحاله . ولكنى استطعت أن اشترى وفعلا اشتريت ما اتوقع بثقة أنه موضوعات حس مشابهة الى حد ما لموضوعات الحس السابقة . وعلى ذلك فالحقيقة التى نراها أن الناس يملكون موضوعات حس متشابهة وأن الشخص الواحد فى مكان معين فى أوقات مختلفة له موضوعات حس متشابهة ، هذه الحقيقة هى التى تجعلنا نفترض أن هناك شيئا ثابتا عاما أعلى وأسمى من موضوعات الحس يقع وراء موضوعات الحس الموجودة لدى الاشخاص المختلفين فى الأوقات المختلفة أو يسببها

والآن فاذا امت الاعتبارات السابقة تعتمد على افتراض أن هناك أناسا آخرين غير ناقرننا تسلم بنفس ما يجب البرهنة عليه . إذ يتمثل أمامى أناس آخرون عن طريق موضوعات حس معينة كرؤيتهم وسماع أصواتهم وما لم يكن لدى سبب يدعو لأن اعتقد وجود أشياء طبيعية مستقلة عن موضوعات حسى فلن يكون لدى سبب لأن أعتقد أن الآخرين موجودين إلا كجزء من حلم يتراءى لى ومع ذلك فعند ما نحاول أن نبين وجوب وجود أشياء مستقلة عن موضوعات حسنا لا نستطيع أن نلجأ الى شهادة الآخرين حيث أن هذه الشهادة نفسها عبارة عن موضوعات حسنا ولا تكشف عن ادراكات الآخرين ما لم تكن موضوعات ادراكنا الخاصة علامات الأشياء التى توجد مستقلة عنا . وعلى ذلك ينبغى — إذا أمكن — أن نبحث فى ادراكاتنا الخاصة بنا فقط عن الخواص التى تبين أو تميل الى بيان أن فى العالم اشياء غير أنفسنا وإدراكاتنا الخاصة .

وبمعنى من المعانى يجب أن نسلم باننا لا نستطيع أبداً أن نبرهن على وجود أشياء غير ذواتنا وإدراكاتنا . ولا ينتج أى خطأ منطقى من افتراض أن العالم يتكون من ذاتى وأفكارى وشعورى وإحساسى وأن كل ماعداى مجرد خيال ففى الأحلام يبدو ثمة عالم معقد كل التعقيد ولكننا حين نستيقظ نجد أنه كان خداعا أى أننا نجد أن موضوعات الحس فى الحلم لا تبدو أنها تقابل أشياء طبيعية كهذه التى يجب أن نستنتجها بالطبع من موضوعات حسنا .(حقا انه من الممكن أن نجد أسبابا طبيعية لموضوعات الحس فى الأحلام حين نفترض وجود العالم الطبيعى فقرقعة الباب مثلا قد تؤدى بنا الى أن نحلم بمعركة بحرية ولكن رغم وجود سبب طبيعى فى هذه الحالة لموضوع الحس فليس هناك شىء طبيعى يقابل موضوع الحس بالطريقة التى يقابل بها معركة بحرية فعلية) وليست هناك استحالة منطقية فى افتراض أن الحياة باجمعها حلم نبدع فيه بأنفسنا جميع الاشياء التى تتمثل أمامنا . ولكن رغم أن هذا غير مستحيل منطقيا فليس ثمة سبب أيا كان يجعلنا نفترض أنه حقيقى. وهو فى الواقع افتراض إذا نظرنا اليه على أنه وسيلة لتفسير وقائع حياتنا الخاصة

اقل بساطه من افتراض الادراك العادى القائل بان هناك حقيقة أشياء مستقلة عنا تسبب إحساساتنا بتاثيرها علينا .

ومن السهل ملاحظة كيف تبدو البساطة من افتراض وجود اشياء طبيعية فى الحقيقة . فاذا ظهرت القطة فى ناحية ما من الغرفة وفى لحظة أخرى فى ناحية أخرى منها فمن الطبيعى أن نفرض أنها تحركت من مكان إلى آخر مارة بسلسلة مواقع متوسطة ولكنها إذا كانت فى الواقع سلسلة من موضوعات الحس فلا يمكن أبداً أن نفترض أنها كانت فى أى مكان من الأمكنة التى لم أرها فيها . وإذن فعلينا أن نفترض أنها لم توجد على الاطلاق حين لم أكن أنظر إليها ، ولكنها ظهرت فى الوجود فجأة فى مكان جديد . واذا كانت القطة موجودة سواء كنت أراها أم لا فانه فى إمكاننا أن نفهم من ادرا كنا الخاص كيف أنها تجوع بين أكلة واخرى . ولكن إذا لم تكن موجودة حين لا أشاهدها فانه يبدو من الغريب أن تنمو الشهوة للطعام أثناء عدم الوجود بالسرعة التى تنمو بها أثناء الوجود . وإذا كانت القطة عبارة عن موضوعات حس فقط فانه لا يمكن أن تكون جوعانه إذ لا يمكن أن يكون جوع ما سوى جوعى أنا . وموضوع حس لى . وإذن فسلوك موضوعات الحس التى تمثل القطة لى رغم أنه يبدو طبيعيا حين أنظر إليه كمعبر عن الجوع يصبح من المستحيل تفسيره على الاطلاق عندما أنظر إليه على أنه مجرد حركات وتغيرات فى بقع الألوان التى لا يمكنها أن تجوع كما لا يمكن للمثلث أن يلعب كرة القدم .

ولكن الصعوبة فى حالة القطة لا يمكن أن نقارنها بالصعوبة التى نجدها فى حالة الانسان فعندما يتكلم الانسان — أى حين نسمع الأصوات المعينة التى نربطها بالأفكار ، وفى نفس الوقت نرى حركات معينة للشفاه وتعبيرات للوجه — فان من الصعب جدا أن نفترض ان ما نسمعه ليس تعبيرا عن الفكر — كما نعلم أنه سيكون كذلك حين نلفظ نفس الأصوات وبالطبع تحدث أشياء مماثلة لهذه فى الأحلام حين نخطىء فيما يتعلق بوجود غيرنا . ولكن الأحلام توحى بها اليقظة

إيحاء قويا أو ضعيفا . ومن المستطاع أن نفسرها على أسس علمية تفسيراً قويا أو ضعيفا إذا افترضنا وجود عالم طبيعي فى الحقيقة وإذن فكل مبـــدأ من مبادىء البساطة يدعونا الى الأخذ بالنظرية الطبيعية . أى أن هناك فى الحقيقة أشياء غير ذواتنا وموضوعات حسنا لها وجود لا يعتمد على إدراكنا إياها .

ومن الطبيعى أننا لا نصل الى الاعتقاد بعالم مستقل خارجى بواسطة التدليل بل نجد هذا الاعتقاد مهيئا فى أنفسنا فى الوقت الذى نبدأ فيه فى التفكير وهذا هو ما يصح أن يسمى إعتقادا غريزيا وكان ينبغى ألا ننساق أبدا الى الشك فى هـذا الاعتقاد لولا هذه الحقيقة وهى أنه فى حالة الرؤية يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقادا غريزيا بان موضوع الحس نفسه هو الشىء المستقل فى حين أن الدليل يرينا أن الشىء لا يمكن أن يكون ذاتيـا مع موضوع الحس . هـذا الاكتشاف الذى هو ليس بغريب على الاطلاق فى حالة الذوق والشم والصوت والذى هو أقل غرابة فى حالة اللمس ، لا يقلل فى الواقع من اعتقادنا الغريزى فى وجود أشياء تقابل موضوعات حسنا . وما دام هـذا الاعتقاد لا يؤدى الى أى صعوبة ولكنه على العكس أميل الى أن يبسط وينظم تفسيرنا لإدراكاتنا فليس ثمة سبب وجيه لرفضه. وعلينا أن نسلم ـــ رغم شك ضئيل ينشأ عن الأحلام ـــ أن العالم الخارجى يوجد حقا وأنه لا يعتمد اعتمادا كليا فى وجوده على استمرار إدراكنا له .

والدليل الذى قادنا الى هذه النتيجة هو دون شك أقل قوة مما كنا نرغب . ولكنه نموذج لكثير من الأدلة الفلسفية وإذن فهو يستحق عناء النظر فى صفته العامة وصحته بصورة مختصرة فنجد أن كل معرفة يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هـذه الاعتقادات فلن يتبقى لدينا شىء . ولكن من بين اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها فى حين أن كثيرا منها ـــ نتيجة العادة والترابط ـــ قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقا بل افترض خطأ أنها جزء مما نعتقده اعتقادا غريزيا .

وعلى الفلسفة أن ترينا تسلسل اعتقاداتنا الغريزية مبتدئة بما نتمسك به بقوة عظيمة . وأن تعرض لكل منها منعزلا ومتحررا من الزيادات غير الملائمة على قدر الامكان . وينبغي أن تهتم الفلسفة بان تظهر أن اعتقاداتنا الغريزية في الصورة التي تبدو فيها تماثيا لا تتعارض بل انها تكون نظاما منسجما . ولا يمكن أن يوجد سبب على الاطلاق لرفض اعتقاد غريزى إلا اذا تعارض مع اعتقادات أخرى . وإذن فاذا وجدت الاعتقادات منسجمة فان النظام باكمله يصبح جديرا بالقبول

ومن الممكن طبعا أن تكون جميع اعتقاداتنا أو احدها خطا . وإذن فيجب أن نتمسك بها بشيء قليل من الشك على الأقل .ولكن لا يوجد لدينا سبب يدعونا الى رفض اعتقادنا إلا على أســاس اعتقاد آخر . وعلى ذلك فعن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها وعن طريق النظر في ايها اكثر قبولا لان يتعدل أو لان يترك - إذا كان ذلك من الضروري - يمكننا أن نصل الى تنظيم مرتب لمعرفتنا على أساس قبول أن ما نعتقده اعتقادا غريزيا هو وحده ما نسلم به . ومع أن امكان الخطا يظل موجودا في هذا التنظيم إلا أن ترجيح الخطا يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم وعن طريق الفحص النقدى الذى يسبق التسليم به .

في امكان الفلسفة - على الأقل - أن تقوم بهذه الوظيفة . وإن كان معظم الفلاسفة يعتقدون - إن صوابا أو خطأ - أن الفلسفة تستطيع أن تفعل اكثر من هذا بكثير - وهو أن تقدم لنا معرفة متعلقة بالكون ككل وماهيته الحقيقية النهائية لا يمكننا الحصول عليها بطريقة أخرى . إلا انه - سواء كان ذلك صحيحا أم لا فان أكثر هــذه الوظائف تواضعا يمكن أن تقوم به الفلسفة بالتاكيد . وكفى بهذا أن يجعل هؤلاء الذين بدءوا مرة بالشك في كفاية الادراك العادى يتحققون من الواجبات الشاقة المتعبة التي تتضمنها المشاكل الفلسفية .

الفصل الثالث

ماهية المادة

اتفقنا فى الفصل السابق — رغم أننا لم نستطع أن نجد أدلة قاطعة على أن من المعقول أن نعتقد أن موضوعات حسنا — كتلك التى نعتبر أنها مرتبطة بمائدتى — هى فى الحقيقة علامات على وجود شىء مستقل عنا وعن إدراكنا الحسى أى أنه فيما وراء احساسات اللون والصلابة والصوت .. الخ وهى التى تكون مظهر المائدة كما تبدو لى أفترض وجود شىء آخر تكون هذه الاحساسات مظاهر له . فاللون ينعدم إذا أغمضت عينى وينعدم إحساس الصلابة إذا أزحت ذراعى فلم يعد ملامسا للمائدة وينعدم الصوت إذا توقفت عن طرق المائدة باصابعى . ولكننى لا أعتقد أن المائدة تنعدم عندما تنعدم جميع هذه الأشياء بل أننى أعتقد — على العكس — أن جميع موضوعات الحس هذه ستظهر مرة أخرى عندما أفتح عينى وأضع ذراعى على المائدة وأبدأ مرة أخرى فى طرق المائدة بأصابعى وذلك لوجود المائدة المستمر والمشكلة التى علينا أن نبحثها فى هذا الفصل هى : ما هى طبيعة هذه المائدة الحقيقية التى تستمر موجودة مستقلة عن إدراكى لها ؟

تجيب العلوم الطبيعية عن هذه المشكلة إجابة هى بلا شك ناقصة إلى حد ما ، ولا تزال فى جزء منها مجرد افتراض ولكنه افتراض جدير بالاحترام مادام يقوم بمهمته . فقد انساقت العلوم الطبيعية انسياقا لاشعوريا إلى حد ما نحو النظرية القائلة بأن جميع ظواهر الطبيعة ترجع حتما إلى حركات فالضوء والحرارة والصوت ناشئة جميعها عن حركات تموجية تنتقل من الجسم المرسل إلى الشخص الذى يرى الضوء أو يشعر بالحرارة أو يسمع الصوت وما توجد فيه الحركات التموجية هو أما أثير أو مادة كثيفة ، ولكنه

على أى حال هو ما يسميه الفيلسوف مادة والخواص الوحيدة التى يضيفها العلم إليها هى الوجود فى المكان والقدرة على الحركة تبعا لقوانين الحركة . والعلم لا ينكر أنها قد تتصف بخواص أخرى ولكن لو كان الأمر كذلك فإن مثل هذه الخواص الأخرى ليست مفيدة لرجال العلم ولا تساعده إطلاقا على تفسير الظواهر بأى وسيلة

قد يقال أحيانا أن « الضوء هو صورة للحركة التموجية » . ولكن هذا يؤدى إلى الخطأ لأن الضوء الذى نراه مباشرة والذى نعرفه دون وساطة عن طريق حواسنا ليس صورة للحركة التموجية ولكنه شىء مخالف تمام المخالفة لها . شىء نعرفه جميعا إذا لم نكن عميانا رغم أننا لا نستطيع أن نصفه بحيث يمكن أن تنتقل معرفتنا إلى رجل أعمى وعلى العكس يمكن أن نصف الحركة التموجية حين وصف للأعمى مادام يستطيع أن يدرك المسافة بحاسة اللمس أو يستطيع أن يدرك الحركة التموجية كما يدركها تقريبا إذا قام برحلة بحرية ولكن ما يستطيع الرجل الأعمى أن يدركه ليس ما نقصده من الضوء فنحن نقصد بالضوء ما لا يمكن أبدا أن يدركه الأعمى وما لا يمكن أبدا أن نصفه له

هذا الشىء الذى يعرفه المبصرون منا جميعا لا يوجد حقيقة — فى رأى العلم — فى العالم الخارجى . انه شىء يتسبب عن تأثير حركات معينة على عينى الرجل الذى يرى الضوء وعلى أعصابه ومخه . وعندما يقول إن الضوء هو الموجات فإن ما نقصده حقا هو أن الموجات هى السبب الطبيعى لإحساساتنا بالضوء . ولكن العلم لم يفترض أن الضوء نفسه أو الشىء الذى يدركه المبصرون ولا يدركه العميان يكون اى جزء من العالم المستقل عن حواسنا . ومن الممكن أن تنطبق ملاحظات شبيهة بهذه على أنواع الاحساسات الأخرى .

وليست الألوان والأصوات وغيرها فقط هى التى اسقطت من عالم المادة الذى يتصوره العلم بل كذلك المكان كما ندركه بطريق النظر أو اللمس . فمن الضرورى للعلم أن تكون مادته موجودة فى مكان ما ولكن المكان الذى توجد

فيه مادته لا يمكن أن يكون بالضبط المكان الذى نراه أو نشعر به — ولنبدأ بالقول إن المكان كما نراه ليس نفس المكان كما ندركه بحاسة اللمس — ولقد تعلمنا فى الطفولة بالتجربة فقط كيف نلمس ما نراه وكيف نرى ما نشعر بانه يلامسنا من الأشياء ولكن المكان فى نظر العلم شىء محايد بين اللمس والبصر . وعلى ذلك لا يمكن أن يكون مكان اللمس أو مكان البصر .

ثم إن الأشخاص المختلفين يرون نفس الشىء كما لو كانت له أشكال مختلفة تبعا للنقط التى شاهدونه منها . فقطعة النقود الدائرية مثلا رغم أننا نحكم عليها دائما بأنها دائرية تظهر لنا بيضاوية الشكل إلا إذا كنا أمامها تماما . وعندما نحكم عليها بأنها دائرية فاننا نحكم عليها بأن لها شكلا حقيقيا ليس هو شكلها الظاهرى بل شكل خاص بها بالذات عن لا ظاهرها . ولكن الشكل الحقيقى — وهو ما يهم العلم — يجب أن يكون فى مكان حقيقى لا يشبه مكانا ظاهريا يراه أى إنسان . والمكان الحقيقى عام — أما المكان الظاهرى فهو خاص بالمدرك . ويبدو نفس الشىء ذو أشكال مختلفة فى الأمكنة الخاصة بمختلف الناس — وعلى ذلك فالمكان الحقيقى الذى يكون للشىء فيه شكله الحقيقى — يجب أن يختلف عن الأمكنة الخاصة وإذن فالمكان العلمى رغم أنه مرتبط بالأمكنة التى نراها ونشعر بها ليس هذه الأمكنة بالذات . ومسألة اتصاله بها مسألة تتطلب البحث .

اتفقنا مؤقتا على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكون كموضوعات حسنا تماما ، بل يمكن اعتبارها مسببة لإحساساتنا هذه الأشياء الطبيعية توجد فى المكان الذى يقول به العلم والذى يمكننا أن نطلق عليه المكان « الطبيعى » — ومن المهم أن يلاحظ أن من الواجب أن يوجد مكان طبيعى يشمل هذه الأشياء وأعضاء حسنا والأعصاب والمخ إذا كانت إحساساتنا تتسبب عن أشياء طبيعية . ويحدث عندنا إحساس اللمس من أى شىء عندما نكون على اتصال به . أى عندما يحتل جزء من جسمى مكانا فى المكان الطبيعى قريبا جدا من المكان الذى يشغله

الشيء . ونحن نرى شيئا (ولنتكلم على وجه التقريب)حين لا يقوم جسم معتم بين الشيء وأعيننا فى المكان الطبيعى .

وبالمثل نحن نسمع أو نشم أو نتذوق شيئا ما عندما نكون قريبين منه قربا كافيا أو عندما يلمس لساننا أو عندما يكون فى وضع فى المكان الطبيعى ملائم بالنسبة لجسمنا . ولا يمكننا أن نقرر أن احساسات مختلفة نحسها من الشيء المعين تحت الظروف المختلفة إلا إذا لاحظنا الشيء وجسمنا كما لو كان كلاهما فى مكان طبيعى واحد لأن الوضع النسبي للشيء ولجسمنا هو الذى يحدد تحديدا أساسيا أى الاحساسات نحصل عليها من الأشياء .

وإذن فان موضوعات أدراكنا تقع فى امكنتنا الخاصة إما فى مكان النظر أو فى مكان اللمس أو تلك الأمكنة الأكثر غموضا وهى التى تقدمها لنا الحواس الأخرى . وإذا وجد مكان طبيعى عام حاو للكل توجد فيه الأشياء الطبيعية كما يدعى العلم والادراك العادى فان الأوضاع النسبية للاشياء الطبيعية فى المكان الطبيعى يجب أن تقابل إلى حد ما الأوضاع النسبية لموضوعات الحس فى امكنتنا الخاصة . ولا توجد صعوبة فى افتراض هذه الحالة . فاذا رأينا منزلا على طريق أقرب الينا من منزل آخر فان حواسنا الأخرى سوف تقوى نظرية انه اقرب فنحن نصل اليه مثلا فى وقت اقل إذا سرنا فى الطريق . وسوف يتفق الآخرون معنا فى ان المنزل الذى يبدو اقرب لنا هو الأقرب . وسوف تأخذ الخريطة التخطيطية بنفس النظرية وعلى ذلك فكل شيء يشير إلى علاقة مكانية توجد بين المنزلين مقابلة للعلاقة الموجودة بين موضوعات الحس التى ندركها عندما ننظر إلى المنزلين وعلى ذلك يمكننا ان نفترض وجود مسافة طبيعية تكون للاشياء الطبيعية فيها علاقات مكانية تقابل هذه العلاقات التى لموضوعات الحس المقابلة لها فى امكنتنا الخاصة وهذا المكان الطبيعى هو الذى نعالجه فى الهندسة ونفترضه فى الطبيعيات والفلك .

وإذا إفترضنا أنه يوجد مكان طبيعى وأنه تبعا لذلك يقابل الأمكنة الخاصة فماذا يمكن أن نعرف عنه ؟ يمكننا أن نعرف فقط ما يلزم لكى تكفل المقابلة أى لا يمكننا أن نعرفه فى ذاته . ولكن يمكن أن نعرف نوع تنظيم الأشياء الطبيعية الذى ينتج عن علاقاتها المكانية. فمثلا يمكن أن نعرف أن الأرض والقمر والشمس على خط واحد مستقيم أثناء الخسوف رغم أنه ليس فى استطاعتنا ان نعرف ما هو الخط الطبيعى المستقيم فى ذاته كما نعرف منظر الخط المستقيم فى المكان النظرى لدينا وإذن فنحن نعرف عن العلاقات بين المسافات فى المكان الطبيعى أكثر جدا مما نعرف عن المسافات نفسها فقد نعرف أن مسافة ما أكبر من غيرها أو أنها على نفس الخط المستقيم الذى عليه مسافة أخرى ولكننا لا نستطيع الحصول على إدراك مباشر للمسافات الطبيعية ذلك الادراك الذى نحصل عليه فيما يتعلق بما لدينا من أمكنة خاصة أو ألوان أو أصوات أو موضوعات الحس الأخرى . ويمكن أن نعرف عن المكان الطبيعى تلك الأشياء التى قد يعرفها رجل عادى ولد أعمى عن المكان النظرى عن طريق أشخاص آخرين ولكن هذا النوع من الأشياء التى لا يمكن لرجل أن يعرفها من المكان النظرى لا يمكننا أن نعرفها أيضا عن المكان الطبيعى . نحن نستطيع أن نعرف خواص العلاقات اللازمة للاحتفاظ بمقابلة الاشياء لموضوعات الحس ولكننا لا نستطيع أن نعرف طبيعة الحدود التى تربط هذه العلاقات .

أما فيما يتعلق بالزمان فإن شعورنا بالمدة أو بانقضاء الوقت دليل غير موثوق به تماما إذا إستدل به على الزمان الذى انقضى بواسطة (الساعة) . فالأزمنة تمر ببطء عندما نكون متعبين أو متألمين وتمر بسرعة عندما نقوم بعمل فيه لذة . وتمر الأزمنة عندما نكون نائمين كما لو لم تكن موجودة تقريبا . وعلى ذلك فما دام الزمان يتقوم بالمدة فهناك نفس الضرورة التى تدعو إلى التميز بين الزمان العام والزمان الخاص كما هو الحال فى المكان . ولكن لما كان الزمان عبارة عن ترتيب قبل وبعد فليس ثمة حاجة لاقامة مثل هذا التميز فالترتيب الزمنى الذى

يبدو أنه موجود بين الحوادث هو على ما يبدو لنا الترتيب الزمني الذي يوجد بينها وعلى أي حال لا يمكن إيجاد سبب لافتراض أن الترتيبين ليسا ترتيبا واحدا بالذات ونفس الشيء يصدق على المكان إذا سارت كتيبة من الجنود في طريق فان شكل الكتيبة سوف يبدو مختلفا من نقط رؤية مختلفة ولكن الرجال سوف يظهرون منظمين في نفس الترتيب من جميع نقط الرؤية وعلى ذلك فإننا ننظر إلى الترتيب على أنه صحيح أيضا في المكان الطبيعي في حين أن الشكل يفترض فيه فقط أن يقابل المكان الطبيعي مادام هو في حاجة اليه للاحتفاظ بالترتيب

ومن الضروري أن نحذر من خطأ ممكن الوقوع فيه حين نقول أن الترتيب الزمني الذي يبدو بين الحوادث هو نفس الترتيب الزمني الذي هو بينها في الحقيقة فينبغي ألا نفترض أن للحالات المختلفة ـ للاشياء الطبيعية المختلفة ـ نفس الترتيب الزمني الذي لموضوعات الحس التي تقوم الادراكات الحسية لهذه الأشياء ـ فاذا اعتبرنا الرعد والبرق كأشياء طبيعية فانهما متوافقين أي أن البرق يحدث في نفس الوقت مع اضطراب الهواء في المكان الذي يبتدىء فيه الاضطراب أي حيث يكون البرق . ولكن موضوع الادراك الذي نسميه سماع الرعد لا يحدث حتى يكون اضطراب الهواء قد انتقل الى حيث نحن . وبالمثل فان ضوء الشمس يأخذ حوالى ثمان دقائق حتى يصل الينا . وإذن عندما نرى الشمس فاننا نرى الشمس التي كانت موجودة منذ ثمان دقائق قبل الآن . فما دامت موضوعات حسنا تدل على الشمس الطبيعية فانها تدل على الشمس الطبيعية التي كانت موجودة منذ ثمان دقائق واذا انعدمت الشمس الطبيعية في مدى الثمان دقائق الأخيرة فان هذا لن يسبب أي اختلاف لموضوعات الحس التي نسميها « رؤية الشمس » وهذا يعطينا توضيحا جديدا لضرورة التميز بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية .

وما وجدناه فيما يتعلق بالمكان هو نفس ما نجده فيما يتعلق بمقابلة موضوعات الحس وبما يقابلها من الأشياء الطبيعية فإذا بدا أحد الأشياء أزرق والآخر أحمر فاننا ندعي بحق أن هناك اختلافا مقابلا بين الأشياء الطبيعية . وإذا بدا شيئان

زرقاوين فقد ندعى تشابها متقابلا ولكننا لا نامل ان نعرف مباشرة الصفة التى توجد فى الشىء الطبيعى وتجعله يبدو أزرق أو أحمر . ويقول العلم لنا إن هذه الصفة هى نوع معين من الحركة التموجية ، وهذا يبدو مالوفا لاننا نفكر فى الحركات التموجية فى المكان الذى نراه ولكن الحركات التموجية يجب أن تكون فى مكان طبيعى حقا لا نعرفه معرفة مباشرة . واذن فالحركة التموجية الحقة ليست مالوفة هذه الألفة التى قد نفترضها لها وما يقال عن الالوان يشبه الى حد كبير ما يقال عن موضوعات الحس الاخرى واذن فرغم أن لعلاقات الاشياء الطبيعية جميع انواع الخواص التى يمكن معرفتها مستنتجة من تقابلها مع العلاقات الموجودة بين موضوعات الحس ، فان الاشياء الطبيعية نفسها تبقى أمرا مجهولا من حيث ماهيتها الذاتية أو على الأقل الى الحد الذى يمكن أن تكتشفها عنده الحواس . وتبقى مشكلة ما اذا كانت هناك أى طريقة أخرى لاكتشاف الماهية الذاتية للاشياء.

والفرض الطبيعى جدا الذى ناخذ به فيما يتعلق بموضوعات الحس البصرية لأول وهلة — رغم كونه ليس اقوى ما يمكن ان يدافع عنه من الفروض — هو أنه ولو ان الأشياء الطبيعية لا يمكن — للاسباب التى كنا نبحثها — ان تكون موضوعات الحس تماما إلا انها قد تكون مشابهة لها شبها قويا اوضعيفا . وتبعا لهذه النظرية فان للاشياء الطبيعية مثلا الوانا فى الحقيقة . ويمكننا ان واتانا الحظ أن نرى للشىء لونا هو لونه فى الحقيقة — وفى الغالب يتشابه اللون الذى يبدو للشىء فى أية لحظة من نقط الرؤية المتعددة المختلفة رغم كونه ليس هو بالضبط ويمكننا أن نفترض على ذلك أن اللون « الحقيق » نوع من اللون المتوسط — يتوسط الألوان التى تبدو من مختلف نقط الرؤية .

قد لا يكون من المستطاع ان نرفض مثل هذه النظرية رفضا باتا ولكن من الممكن أن نبين أنها تقوم على غير أساس ولنبدأ فنقول أن من الواضح أن اللون

الذى نراه يعتمد فقط على طبيعة الأمواج الضوئية التى تقابل العين . وإذن يعدله الوسط الموجود بيننا وبين الشيء كما فى حالة انعكاس الضوء من الشيء فى اتجاه العين . كما أن الهواء المتوسط (بيننا وبين الأشياء) يغير الألوان اللهم إلا فى حالة كونه صافياً تمام الصفاء. وكذلك أى انعكاس قوى يغيرها تغييراً تاما . وإذن فاللون الذى نراه نتيجة الشعاع كما يصل الى العين وليس مجرد خاصية الشيء الذى عنه يصدر الشعاع . وعلى ذلك فباشتراط وصول أمواج معينة الى العين فاننا سوف نرى أيضاً لوناً معيناً سواء كان الشيء الذى صدرت عنه الأمواج ملوناً أم لا . ومع ذلك فلا مسوغ لدينا مطلقاً لأن نفترض أن الأشياء الطبيعية ملونة . وعلى ذلك فلا مبرر للقول بهذا الافتراض . ويمكن أن تطبق مثل هـذه الأدلة تماما على موضوعات الحس الأخرى . ويبقى علينا أن نتساءل ما إذا كانت هناك أدلة فلسفية عامة تعيننا على القول بأنه إذا كانت المادة حقيقية فانه يجب أن تكون ماهيتها كذا أو كذا ، وكما سبق أن بينا فان كثيراً جدا من الفلاسفة — وربما كان معظمهم — يتمسكون — كما شرحنا آنفا — بأن ما هو حقيق ينبغى أن يكون عقليا بمعنى ما . مثل هؤلاء الفلاسفة يطلق عليهم « الفلاسفة المثاليون » Idealists والفلاسفة المثاليون يذهبون الى أن مايبدو كمادة هو فى الحقيقة شيء عقلى . اما أن تكون عقولا أولية الى حد ما (كما يذهب ليبنتز) وإما أن تكون أفكاراً فى العقول التى « تدرك » المادة (كما يدعى بركلى) . وعلى ذلك فالفلاسفة المثاليون ينكرون وجود المادة كشيء يختلف اختلافا ذاتياً عن العقل رغم أنهم لا ينكرون أن موضوعات حسنا علامات للأشياء ، توجد مستقلة عن إحساساتنا الخاصة .

وفى الفصل التالى سنفحص باختصار الأسباب التى يقدمها الفلاسفة المثاليون تاييداً لنظريتهم والتى هى خطأ فى رأيى .

الفصل الرابع

المذهب المثالى

استخدم فلاسفة مختلفون كلمة « المذهب المثالى » فى معان ليس بينها اختلاف كبير — إلا أننا سنقصد بهذه الكلمة : المذهب الذى يقول إن مايوجد أومايعرف على أى نحو أنه موجود ينبغى أن يكون عقليا بمعنى ما — ولهذا المذهب الذى انتشر انتشارا واسعا بين الفلاسفة اشكال متعددة كما أنه قام على أسس كثيرة مختلفة — ولقد بلغ من سعة الانتشار والأهمية إلى حد أن أى عرض عام مختصر للفلسفة ينبغى أن يقدم عنه تفسيرا ما .

وقد يميل البعض الذين لم يعتادوا النظر الفلسفى إلى رفض مثل هذا المذهب باعتبار أنه فاسد فسادا جليا . فلا شك فى أن الادراك العادى يرى أن الموائد والمقاعد والشمس والقمر والأشياء المادية على وجه العموم ، أشياء تختلف اختلافا أساسيا عن العقول ومحتوياتها وأنها يمكن أن تستمر فى الوجود إذا آلت العقول إلى العدم كما أننا نعتبر فى العادة أن المادة قد وجدت قبل أن توجد العقول بزمن طويل ومن الصعب أن نعتقد أنها نتيجة لنشاط العقل — ولكن سواء كان المذهب المثالى صحيحا أم خطأ فانه ينبغى ألا نرفضه كشىء واضح الفساد .

رأينا أن الأشياء الطبيعية حتى لو كان لها وجود مستقل فانه يجب أن يكون مختلفا اختلافا بينـا عن موضوعات الحس وأن يقابل موضوعات الحس كما يقابل الفهرست الأشياء المفهرسة التى يحتويها — ولهذا فان الادراك العادى يتركنا فى غموض تام فيما يتعلق بالماهية الحقيقية الذاتية للأشياء الطبيعية —

ولو كان ثمة سبب قوى يدعونا لأن نعتبرها أشياء عقلية فاننا لانستطيع - بحق - أن نرفض هذا الرأى لمجرد أنه يصدمنا بغرابته — فالحقيقة فيما يتعلق بالأشياء الطبيعية ينبغى أن تكون غريبة هذه الحقيقة قد لايمكن الحصول عليها ولكن اذا اعتقد أى فيلسوف أنه قد حصل عليها فان غرابة مايقدم لنا كحقيقة ينبغى ألا تكون أساسا لرفض رأية .

أما الأسس التى قام عليها الدفاع عن المذهب المثالى فهى على وجه العموم أسس مأخوذة من نظرية المعرفة أى من مناقشة الشروط التى يجب على الأشياء أن تستوفيها لكى نستطيع أن نعرفها . وأول محاولة جدية لإقامة المذهب المثالى على مثل هذه الاسس هى محاولة الأسقف بركلى . فقد برهن بأدلة صحيحة إلى حد كبير على أنه لا يمكن افتراض وجود مستقل عنا لموضوعات حسنا بل يجب ان تكون موجودة — جزئيا على الأقل — « فى » عقولنا بمعنى أن وجودها لن يستمر إن لم تكن هناك رؤية أو سمع أو لمس أو شم أو ذوق وإلى هنا كان اقتناعه على أساس يقينى تقريبا حتى لو لم تكن بعض أدلته كذلك . إلا أنه استمر فى البرهنة على أن موضوعات الحس هى الأشياء الوحيده التى يمكن أن يؤكد لنا إدراكنا الحسى وجودها ، وأن الشىء لكى يكون معروفا يجب أن يوجد « فى » عقل . وبذلك يكون عقليا . وعلى ذلك استنتج أنه لا يمكن معرفة شىء ألبته ما لم يكن فى عقل ما وأن ما قد يعرف دون أن يكون فى عقلى يجب أن يكون فى عقل آخر .

ومن الضرورى لكى ندرك برهانه أن نفهم استخدامه لكلمة « فكرة » فهو يطلق كلمة « فكرة » على أى شىء يعرف مباشرة كما تعرف موضوعات الحس مثلا . وعلى ذلك فإن اللون المعين الذى نراه فكرة ، وكذلك الصوت الذى نسمعه وهكذا ولكن اللفظ لم يقصر على موضوعات الحس فحسب بل هناك أيضا الأشياء المتذكرة والمتخيلة فلدينا أيضا معرفة مباشرة عن مثل هذه الأشياء فى لحظة التذكر أو التخيل وهو يطلق كلمة « أفكار » على مثل هذه الموضوعات المباشرة بأجمعها .

ثم انه ينتقل الى النظر فى الأشياء العادية كالأشجار مثلا فيبين أن جميع ما نعرفه مباشرة عندما ندرك الشجرة (ادراكا حسيا) عبارة عن أفكار بالمعنى الذى اتخذه للكلمة . وهو يبرهن على أنه لا توجد أقل دعامة لافتراض أن هناك شيئا حقيقيا عن الشجرة سوى ما يدرك . فوجودها ـ كما يقول ـ عبارة عن كونها مدركة أو كما فى لغة الفلاسفة المدرسين اللاتينية أن « وجودها » Esse هو « ادراكها » Percipi وهو يسلم تسليما مطلقا بأن الشجرة يجب أن تستمر فى الوجود حتى عندما نغمض أعيننا أو حين لا يكون بجوارها انسان ـ ولكنه يقول أن سبب هذا الوجود المستمر أن الله يدركها باستمرار . والشجره « الحقيقية » التى تقابل ما أطلقنا عليه الشيء الطبيعى عبارة عن أفكار فى العقل الالهى ، أفكار تشابه إلى حد ما هذه الأفكار التى تكون لدينا حين ننظر إلى الشجرة ولكنها تختلف عنها فى انها دائمة فى العقل الالهى طوال وجودها . فجميع إدراكاتنا ـ فى رأيه ـ عبارة عن مشاركة جزئية لإدراكات الله . وبسبب هـــذه المشاركة يرى الناس نفس الشجرة إلى حد ما . وإذن فما عدا العقول وأفكارها لا يوجد شيء فى العالم ولا ينبغى البتة أن يعرف شيء آخر . حيث أن مايعرف هو فكرة بالضروره .

وفى هذا البرهان كثير من الأخطاء التى كانت لها أهمية فى تاريخ الفلسفة والتى من الخير أن نوضحها . فهناك أولا خلط نشأ عن استعمال كلمة « فكرة » فنحن ندرك من الفكرة شيئا موجودا وجودا أساسيا فى عقل إنسان ما وعلى ذلك فن الطبيعى أن نفترض ـ عندما يقال انـــا إن الشجرة بكليتها عبارة عن افكار أنهـــا ـ إذا كانت كذلك ـ فهى موجودة بكليتها فى عقولنا ـ ولكن فـــكرة الوجود « فى » العقل فكرة غامضة فنحن حين نتكلم عن وجود شخص فى عقولنا لا نقصد أن الشخص فى عقولنا بل إن فكرة عنه هى التى توجد فى عقولنا ـــ وعندما يقول إنسان أن عملا ما كان عليه أن يرتبه قد غاب عن عقله فإنه لا يقصد أبدا أن يدل على أن العمل نفسه كان فى عقله دائما بل يقصد فقط أن فكرة عن هذا العمل كانت موجودة من قبل فى عقله . وأنها قد غابت

عن عقله بعد ذلك . وهكذا فعند ما يقول بركلى إن الشجرة ينبغى أن تكون فى عقولنا إذا استطعنا أن تدركها فان ما يحق له أن يقوله هو أن فكرة الشجرة ينبغى أن تكون فى عقولنا — والبرهنة على أن الشجرة نفسها ينبغى أن تكون فى عقولنا كالبرهنة على أن الشخص الذى أتذكره بعقلى هو نفسه فى عقلى — وقد يبدو هذا الخلط سخيفا جدا لدرجة أنه لا يمكن أن يكون قد قال به حقا أى فيلسوف معقول . غير أن ظروفا ملازمة مختلفة تجعل هذا أمرا ممكنا . وعلينا لكى ترى كيف أصبح ممكنا أن نتعمق أكثر من ذلك فى المشكلة المتعلقة بماهية الأفكار .

وعلينا قبل أن نعالج المشكلة العامة لماهية الأفكار أن نحل مشكلتين منفصلتين احداهما عن الأخرى تمام الانفصال تنشآن فيما يتعلق بموضوعات الحس والأشياء الطبيعية — فقد رأينا أن بركلى — لعدة أسباب — كان محقا فى معالجته موضوعات الحس التى تكون إدراكنا عن الشجرة على أنها ذاتيــــة إلى حد ما . بمعنى أنها تعتمد علينا بقدر ما تعتمد على الشجرة وأنها لا يمكن أن توجد إن لم ندرك الشجرة . ولكن هذه مسألة تختلف تمام الاختلاف عن المسألة التى يحاول بركلى ان يبرهن عليها ، وهى أن مايعرف مباشرة يجب أن يكون فى العقل . ولهذا السبب فان البراهين المفصلة التى تتعلق باعتماد موضوعات الحس علينا لا فائدة منها بل من الضرورى أن يبرهن بوجه عام على أن الأشياء بكونها معروفة تبدو عقلية . وهذا ما أعتقد بركلى أنه قام به — وهذه المشكلة — لا المشكلة السابقة التى تتعلق بالفرق بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية — هى ما يجب أن ننظر فيه الآن .

وإذا ماأخذنا كلمة « فكرة » بالمعنى الذى قال به بركلى فعلينا أن نبحث فى شيئين مختلفين تمام الاختلاف كلما وجدت فكرة أمام العقل . فهناك أولا الشىء الذى نشعر به — وليكن لون مائدتى . وثانيا الشعور الفعلى نفسه أى فعل إدراك الشىء بالعقل — والفعل العقلى عقلىّ لاشك فى ذلك ، ولكن هل هناك أى سبب يدعونا لان نفترض أن الشىء المدرك شىء عقلى بأى معنى من المعانى ؟ إن براهيننا السابقة المتعلقة بالالوان لم تبرهن

على أنها عقلية ، بل برهنت فقط على أن وجودها يعتمد على علاقة أعضاء حسنا بالشيء الطبيعي وهو المائدة فى حالتنا هذه . ومعنى هذا أنها برهنت على أن لونا معينا فى ضوء معين سوف يوجد إذا حلت عين عادية فى مكان معين متناسب مع المائدة . ولم تبرهن على أن اللون فى عقل المدرك .

ويبدو أن نظرية بركلى فى أن اللون ينبغى أن يوجد فى العقل تدين بوجاهتها للخلط بين الشيء المدرك وفعل الإدراك . ومن الممكن أن يسمى كلا منهما « فكرة » ومن المحتمل أن كلا منهما قد أطلق عليه بركلى لفظ فكرة وبما لاشك فيه أن الفعل فى العقل ، وعلى ذلك فعندما نقصد الفعل فاننا على إستعداد للتسليم بنظرية أن الفكرة يجب أن تكون فى العقل ولكننا نحول القضية « إن الأفكار توجد فى العقل » إلى الأفكار بالمعنى الثانى أى إلى الأشياء المدركة بواسطة فعل الإدراك متناسين أن هذا كان صحيحا فقط عندما أخذنا الأفكار بمعنى أنها أفعال الإدراك

وهكذا نصل — لوجود اشتراك غير مقصود فى الألفاظ — إلى النتيجة القائلة بأن ما يمكن أن ندركه يجب أن يكون فى عقولنا . ويبدو أن هذا هو التحليل الصحيح لبرهان بركلى ، والخطأ الأخير الذى يقوم عليه .

ومشكلة التفرقة بين الفعل والموضوع فى ادراكنا الأشياء مشكلة عظيمة الأهمية اذ أن كل قدرتنا على الحصول على المعرفة متعلقة بها وخاصية العقل الأساسية هى ملكة معرفة أشياء غير ذاته ، كما أن معرفة الأشياء فى الأصل عبارة عن علاقة بين العقل وشيء غير العقل فان هذا هو ما يجعل العقل قادراً على معرفة الأشياء . فاذا قلنا إن الأشياء المعروفة ينبغى أن تكون فى العقل فنحن بذلك إما محددين بدون حق قدرة العقل على المعرفة وإما مكررين نفس الشيء ونحن نكرر نفس الشيء إذا قصدنا بكلمة « فى العقل » ما نقصده بكلمة « أمام العقل » أى إذا ماقصدنا مجرد أنه مدرك بالعقل ولكن إذا قصدنا هذا فان علينا أن نسلم بان ماهو موجود فى العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع هذا عقليا وإذن فاذا تحققنا

من ماهية المعرفة فإننا نرى أن برهان بركلى خطأ فى الموضوع كما هو خطأ فى الشكل ونجد أن الأسس التى تفترض أن «الأفكار» ـ أى الأشياء المدركة ـ يجب أن تكون عقلية، أسس لا نصيب لها من الصحة بأى حال من الأحوال ولهذا فمن الممكن أن نرفض أسسه التى تؤيد المذهب المثالى . وينبغى أن نبحث فيما إذا كانت هناك أسس أخرى .

كثيراً ما يقال — كقضية مسلم بها واضحة بذاتها — أننا لا يمكننا أن نعرف أنه يوجد شىء نحن لا نعرفه ، ونستنتج أن ما يمكن أن يتلاءم مع إدراكنا ينبغى على الاقل أن تكون من الممكن معرفته . ومن هذا ينتج أنه إذا كانت المادة شيئا لا يمكن أن نعرفه أصلا فانها تصبح شـيئا لا يمكن أن نعرف أنه موجود ، ولا يمكن أن يثير فينا أهمية أيا كانت وغالبا ما يتضمن هذا أيضا — لأسباب تظل غامضة — أن ما لا أهمية له لدينا لا يمكن أن يكون حقيقيا . وأن المادة إذن — إذا لم تكن مكونة من عقول وأفكار عقلية — أمر مستحيل ومجرد وهم .

ومن المستحيل فى هذه المرحلة أن نتعمق فى هذا البرهان كل التعمق لأن هذا يثير مشاكل تحتاج الى مناقشة تمهيدية جديرة بالنظر غير أنه يمكننا أن نلاحظ أسبابا معينة تدعونا لأن نرفض البرهان فى الحال . وإذا بدأنا من حيث انتهينا نقول إنه ليس ثمة سبب يدعونا الى القول بأن ما ليس له أهمية عملية لنا ينبغى ألا يكون حقيقيا ـ حقا إذا كنا نقصد الأهمية النظرية فان كل شىء حقيقى يكون ذا أهمية ما بالنسبة لنا لأننا ، كأشخاص فى شوق الى معرفة حقيقة الكون ، نهتم بعض الاهتمام بكل شىء يحتويه الكون . ولكن اذا قصدنا هذا النوع من الاهتمام فإن المسألة لا تصبح أن المادة ليس لها أهمية بالنسبة لنا ـ اذا سلمنا بأنها موجودة ـ حتى ولو لم نعرف أنها موجودة . فمن الواضح أن فى امكاننا أن نشك فى ان المادة موجودة ونتساءل مندهشين عما اذا كانت موجودة . واذن فالمسألة ترتبط برغبتنا فى المعرفة ولها أهمية ارضاء هذه الرغبة أو معارضتها .

ثم إن المسألة ليست قضية مسلما بها على الاطلاق بل إنها خطأ فى الحقيقة لدرجة أننا لا نستطيع أن نعرف أن شيئا يوجد دون أ نعرفه . وكلمة « نعرف » Know تستخدم هنا فى معنين مختلفين (١) فتستخدم أولا انطابق نوع المعرفة الذى تقابل الخطأ أى المعنى الذى به يكون ما نعرفه صحيحا . أى المعنى الذى ينطبق على اعتقاداتنا أى ما يسمى بالاحكام وفى هذ المعنى نعرف أن شيئا ما هو الحقيقة . ويمكن أن نصف هذه المعرفة بأنها معرفة الحقائق (٢) وفى الاستخدام الثانى لكلمة « نعرف » السابقة تنطبق الكلمة على معرفتنا للأشياء التى يمكن أن نسميها معرفة مباشرة . وبهذا المعنى تعرف موضوعات الحس (والتفرقة الموجودة هى بالتقريب التفرقة الموجودة بين Connaitre و Savoir فى الفرنسية أو بين Wissen و Kennen فى الالمانية)

وإذن فالحكم الذى يبدو كأنه قضية أولية واضحة مسلم بها . يصبح إذا ماصيغ مرة أخرى كما يأتى : « إننا لانستطيع أن نحكم على شىء — لانعرفه معرفة مباشرة — بأنه موجود » وليس هذا بأى حال قضية مسلما بها بل إنه على العكس خطأ بين . أننى لم أتشرف بمعرفة أمبراطور الروسيا معرفة مباشرة ولكننى احكم بحق أنه موجود . ومن الطبيعى أن يقال اننى احكم هذا الحكم لان اشخاصا آخرين يعرفون الأمبراطور معرفة مباشرة . وعلى أى حال إذا صح المبدأ فانه لايصبح اجابة مفحمة لاننى لاأستطيع أن أعرف أن أحدا غيرى يعرفه معرفة مباشرة وعلاوة على ذلك فليس هناك سبب يدعونى إلى ضرورة معرفة وجود شىء لم يعرفه أحد معرفة مباشرة . وهذه مسالة هامة وتحتاج إلى توضيح .

إذا عرفت مباشرة أن شيئا ما يوجد فإن معرفتى المباشرة له تعرفنى أنه موجود ولكن ليس بصحيح — على عكس ذلك — أننى أو أى شخص سواى — حين أستطيع أن أعرف أن شيئا من نوع معين موجود — يجب أن أعرف الشىء معرفة مباشرة — وما يحدث فى الحالات التى يكون لدى فيها أحكام صحيحة بدون

معرفة مباشرة هو أنى أعرف الشيء بالوصف. ويمكننا أن نستنتج وجود شيء موافق لهذا الوصف من وجود شيء أعرفه معرفة مباشرة بمقتضى مبدأ عام. ولكى أدرك هذه المشكلة إدراكا تاما من الخير أولا أن أبحث فى الفرق بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف وأن أبحث فى أى معرفة للمبادىء العامة – أن وجدت — يكون لها نفس اليقين الذى لمعرفتنا وجود ادراكاتنا الخاصة — وهذه الموضوعات سوف نعالجها فى الفصول الآتية

الفصل الخامس

المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف

رأينا فى الفصل السابق أن هناك نوعين من المعرفة ، معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق وفى هذا الفصل سوف نهتم فقط بمعرفة الأشياء التى علينا أن نميز فيهـا أيضا بين نوعين . فمعرفة الأشياء عندما تكون من النوع الذى نسميه بالمعرفة المباشرة أبسط فى جوهرها من معرفة الحقائق أيا كانت . وهى معرفة مستقلة — منطقيا — عنها ، رغم أن من الاندفاع أن ندعى أن الإنسان يستطيع أن يحصل فى وقت ما على معرفة مباشرة للأشياء دون أن يعرف فى نفس الوقت بعض الحقائق وبالعكس تتضمن معرفة الأشياء بالوصف على الدوام — كما سنرى خلال هذا الفصل — معرفه ما عن الحقائق كمصدر وأساس لها . ولكن ينبغى قبل كل شىء أن نوضح مانقصده بالمعرفة « المباشرة » وما نقصده بالمعرفة « بالوصف » .

نقول إن لدينا معرفة مباشرة عن أى شىء ندركه مباشرة دون توسط أى عملية من عمليات الاستنتاج أو معرفة الحقائق وعلى ذلك ففى حضور مائدتى أعرف مباشرة موضوعات الحس التى تكون مايظهر من المائدة . أى لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها الخ وكل هذه الأشياء هى الأشياء التى أدركها مباشرة عندما أنظر إلى المائدة أو ألمسها ومن الممكن أن أقول أشياء كثيرة عن درجة اللون الخاصه التى أراها . فيمكن أن أقول إنها بنية أو أنها قاتمة نوعا ما وهكذا . ولكن رغم أن مثل هذه الأحكام تعرفنى بحقائق عن اللون إلا أنها لاتقودنى إلى معرفة اللون نفسه معرفة أكثر من تلك المعرفة التى كنت أعرفها من قبل . وفيما يتعلق بمعرفة اللون نفسه

فى مقابل معرفة الحقائق التى عن اللون فإنى أعرف اللون معرفة كامله وتامة عندما أراه ولا يمكن أن تعرف عنه معرفة أبعد من هذه ولو من الوجهة النظرية . وعلى ذلك فوضوعات الحس التى تكون مظهر مائدتى هى أشياء أعرفها معرفة مباشرة أى أشياء أعرفها كما هى دون توسط شىء آخر .

وعلى عكس هذا فان معرفتى عن المائدة كشىء طبيعى ليست معرفة مباشرة ونحن نتوصل اليها بما هى كذلك عن طريق موضوعات الحس التى تكون مظهر المائدة . ولقد رأينا أن من الممكن أن نشك — دون خطأ — فيما اذا كانت هناك مائدة موجودة على الاطلاق فى حين أن من المستحيل أن نشك فى موضوعات الحس. ومعرفتى عن المائدة من النوع الذى نسميه « المعرفة بالوصف » . والمائدة هى « الشىء الطبيعى الذى يسبب موضوع الحس » وهذا وصف للمائدة بواسطة موضوعات الحس ولكى نعرف شيئا ما عن المائدة يجب أن نعرف الحقائق التى تربطها بالأشياء التى نعرفها معرفة مباشرة. يجب أن نعرف أن « موضوع الحس المعين يتسبب عن شىء طبيعى » ولا توجد حالة عقلية تدرك فيها المائدة مباشرة وكل مانعرفه عن المائدة هو فى الحقيقة معرفة حقائق . والشىء الوحيد الموجود بالفعل — الذى هو المائدة — ليس معروفا لدينا على الاطلاق اذا شئنا أن نتكلم بدقة . نحن نعرف وصفا ونعرف أن هناك شيئا واحدا بالضبط ينطبق عليه هذا الوصف رغم أن الشىء نفسه غير معروف لنا مباشرة وفى مثل هذه الحالة نقول ان معرفتنا الشىء معرفة بالوصف

وإذن تقوم كل معرفتنا — أى معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق — على المعرفة المباشرة باعتبار أنها أساس لها . وعلى ذلك فن المهم أن نرى أى أنواع الأشياء هى التى نعرفها مباشرة .

ان موضوعات الحس — كما رأينا الآن — من الأشياء التى نعرفها مباشرة . وهى تقدم لنا فى الحقيقة أوضح وأكمل مثال للمعرفة المباشرة . ولكن لو كانت

موضوعات الحس هذه هى المثال الوحيد لانحصرت معرفتنا فى حدود ضيقة عما هى عليه بكثير ولعرفنا فقط ماهو ماثل أمام حواسنا ولما عرفنا أى شىء عن الماضى بل لما عرفنا أن ماضياً كان موجوداً ولما عرفنا أى حقيقة عن موضوعات حسنا لأن معرفة الحقائق كلها كما سنوضح تتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف فى صفاتها اختلافا جوهرياً عن موضوعات الحس . وهى الأشياء التى تسمى أحيانا « أفكاراً مجردة » Abstract ideas ولكننا سنسميها كليات Universals فعلينا لذلك أن ننظر فى معرفة مباشرة لأشياء أخرى زيادة على موضوعات الحس إذاشئنا أن نحصل على تحليل صحيح للمعرفة بقدر الإمكان .

وأول ماتجب علينا أن نبحثه فيما وراء موضوعات الحس هو المعرفة المباشرة بواسطة الذاكرة . فمن الواضح أننا نتذكر فى الغالب ما قد رأيناه أو سمعناه أو ماقد مثل أمام حواسنا وأننا فى مثل هذه الحالات لا نزال نشعر شعورا مباشراً بما نتذكره رغم انه يبدو لنا كشىء ماض وليس كشىء حاضر . هـــذه المعرفة المباشرة الناشئة عن الذاكرة هى مصدر كل معرفتنا بالماضى بدونها لن تكون هناك معرفة عن الماضى بواسطة الاستنتاج إذ أننا لم نكن لنعرف أبداً أن هناك شيئا ماضيا يمكننا استنتاجه .

وما يجب علينا أن نبحثه ثانيا هو المعرفة المباشرة بواسطة التأمل الباطنى فنحن لا ندرك فقط الاشياء بل إننا ندرك فى الغالب إدراكنا لها فعندما أدرك الشمس فإننى فى الغالب ادرك رؤيتى للشمس وإذن « فرؤيتى للشمس » موضوع أعرفه معرفة مباشرة وعندما أرغب فى الطعام فقد أكون مدركا لرغبتى فى الطعام وإذن « فرغبتى فى الطعام » هى موضوع أدركه إدراكا مباشراً . وبالمثل قد أدرك شعور السرور أو الألم وما يحدث فى عقولنا بوجه عام وهذا النوع من المعرفة المباشرة الذى قد يسمى الشعور الذاتى Self consciousness هو مصدر معرفتنا للأمور العقلية جميعا — ومن الواضح أن ما يجرى فى عقولنا هو وحده ما يمكن أن يدرك إدراكا مباشراً على هـــذا النحو . وما يجرى فى عقول الآخرين نعرفه بواسطة إدراكنا لأجسامهم أى بواسطة

موضوعات الحس التى توجد لدينا والمرتبطة بأجسامهم ولولا معرفتنا المباشرة بمحتويات عقولنا لكننا عاجزين عن تخيل عقول الآخرين . ولما استطعنا أن نصل إلى معرفة أن لهم عقولا — ويبدو طبيعيا أن نفترض أن الشعور الذاتى هو ما يميز الانسان عن الحيوان فرغم أن الحيوان — كما نفترض — يعرف موضوعات الحس معرفة مباشرة . إلا أنه لايشعر مطلقا بهذه المعرفة المباشرة . وعلى ذلك لايعرف إطلاقا وجود نفسه وأنا لا أقصد بذلك أنه يشك فيما إذا كان موجودا . بل إنه لم يصل إطلاقا إلى إدراك حقيقة أنه له إحساسات وشعور . وتبعا لهذا فإنه لم يصل إطلاقا إلى إدراك أنه — وهو الذات القائمة بالاحساس والشعور - يوجد .

سبق أن تكلمنا عن معرفة مباشرة لما تحتويه عقولنا على أنها الشعور الذاتى ولكنها ليست بالطبع الشعور بذاتنا . Consciousness of our self إنها شعور بأفكار خاصة ومشاعر خاصة ومسألة ما إذا كنا شاعرين أيضا بذواتنا المجردة كمقابل لأفكار ومشاعر خاصة مسألة صعبة للغاية من الاندفاع أن نتكلم عنها بصورة قاطعة . فحين نحاول أن ننظر فى ذاتنا يظهر لنا باستمرار أننا نصل إلى فكرة أو شعور ولا نصل إلى الـ (أنا) الذى يتضمن الفكرة أو الشعور . ومع ذلك فهناك أسباب تدعونا لأن نعتقد أننا نعرف الـ (أنا) معرفة مباشرة رغم أن من الصعب أن نفصل هذه المعرفة عن الأشياء الأخرى — ولكى نوضح ما يوجد من الأسباب يجب أن نتأمل قليلا فيما تتضمنه حقا معرفتنا المباشرة للأفكار الخاصة .

عندما أعرف مباشرة « رؤيتى الشمس » فمن الواضح أننى أعرف مباشرة شيئين مختلفين يرتبطان ببعضهما فمن ناحية يوجد موضوع الحس الذى يمثل الشمس أمامى — ومن ناحية أخرى يوجد ما يرى هذا الموضوع . ويظهر أن كل معرفة مباشرة كمعرفتى المباشرة لموضوع الحس الذى يمثل الشمس هو علاقة بين الشخص الذى يعرف مباشرة والموضوع الذى يعرفه الشخص مباشرة . وعندما تكون المعرفة المباشرة مما أستطيع أن أعرفه معرفة مباشرة (مثلما أعرف مباشرة معرفتى المباشرة لموضوع الحس

الذى يمثل أمامى الشمس) فمن الواضح أن الشخص الذى أعرفه مباشرة هو شخصى وهكذا فعندما أعرف مباشرة رؤيتى الشمس فإن الحقيقة التى أعرفها بأ كلها هى ذات تعرف معرفة مباشرة موضوع حس » .

وعلاوة على ذلك فإننى أعرف الحقيقة الآتية وهى «أننى أعرف مباشرة موضوع الحس هذا » ومن الصعب أن ندرك كيف استطعنا أن نعرف هذه الحقيقة أو حتى ما قصد بها إلا إذا عرفنا مباشرة هذا الشيء الذى نسميه «أنا» ولا يبدو من الضرورى أى نفترض أننا نعرف مباشرة شخصاً ثابتاً إلى حد ما شأنه اليوم كشأنه بالأمس ولكن يبدو كما لو كان من الواجب علينا أن نعرف معرفة مباشرة هذا الشيء الذى مهما كانت ماهيته يرى الشمس ولديه معرفة مباشرة عن موضوع الحس . وكذلك يبدو أنه بمعنى مالابد وأننا نعرف معرفة مباشرة ذواتنا Selves فى مقابل إدراكاتنا الخاصة . ولكن المشكلة صعبة ومن الممكن أن نضيف براهين معقدة لكى نبرهن على كل من الرأيين وعلى ذلك فرغم أن معرفتنا المباشرة عن ذواتنا تبدو أنها محتملة إلا أنه ليس من الحكمة أن نؤكد أنها توجد على وجه اليقين .

وعلى ذلك يمكننا أن نلخص ما قلنا بشأن المعرفة المباشرة للأشياء الموجودة كما يأتى : أننا نعرف مباشرة موضوعات حواسنا الخارجية بالأحساس ونعرف مباشرة بالتأمل الباطنى ما نسميه الحس الباطن والأفكار والوجدانات والرغبات ... الخ ولدينا معرفة مباشرة فى الذاكرة عن الأشياء التى كانت إما موضوعات للحواس الخارجية أو للحس الباطنى . وزيادة على ذلك فان من المحتمل — وإن لم يكن من المؤكد — أن لدينا معرفة مباشرة عن الذات على أنها هى التى تدرك الأشياء أو هى التى لها رغبات تجاه الأشياء .

وبالاضافة إلى معرفتنا المباشرة عن الأشياء الجزئية فإن لدينا معرفة مباشرة لما نسميه الكليات . أى الأفكار العامة . كالبياض والاختلاف والأخوة وهلم جرا ، وكل جملة تامة يجب أن تحتوى على الأقل على كلمة تقوم مقام كلى مادامت

جميع الافعال ذات معنى كلى وسوف نعود إلى الكليات فيما بعد فى الفصل التاسع. اما فى الوقت الحاضر فن الضرورى فقط أن نحترس من ادعاء أن ما نعرفه مباشرة يجب أن يكون شيئا جزئيا وموجودا .وأدراك الكليات يطلق عليه التصور Conceiving والكلى الذى ندركه يطلق عليه المعنى Concept

وسوف نرى أن الأشياء الطبيعية (باعتبارها مقابلة لموضوعات الحس) وكذلك عقول الآخرين ليست من الأشياء التى نعرفها معرفة مباشرة . فنحن نعرف هذه الأشياء بما أطلق عليه « المعرفة بالوصف » التى علينا أن نبحث فيها الآن .

أقصد من « الوصف » أى عبارة تأخذ هذه الصيغة « شيئا فلانيا » أو « هذا الشيء الفلانى » وسوف أسمى عبارة « شيئا فلانيا » وصفا « غامضا » وعبارة « هذا الشيء الفلانى » (فى حالة المفرد) وصفا « محددا » . وإذن فكلمة «رجل» وصف غامض و « الرجل ذو القناع الحديدى» وصف محدد. وهناك مشاكل متباينة ترتبط بالأوصاف الغامضة ولكننى سأهملها إذ أنها لا تتعلق بموضوع نقاشنا مباشرة وهى ماهية معرفتنا المتعلقة بالاشياء فى الحالات التى نعرف فيها أن هناك شيئا ينطبق عليه وصف محدد ، مع أننا لا نعرف مباشرة هذا الشيء . وهذا الموضوع يقتصر فقط على الاوصاف المحددة . وعلى ذلك فإننى سوف أقول ببساطة الاوصاف عند ما أقصد « الاوصاف المحددة » وعلى ذلك فان الوصف سوف يعنى اى عبارة تأخذ هذه الصيغة « هذا الشيء الفلانى » فى حالة المفرد .

وسوف نقول أن شيئا ما « يعرف بالوصف » عند ما نعرف أنه هو « الشيء الفلانى » أى عندما نعرف أن هناك شيئا واحدا لا أكثر له خاصية معينة. وسوف يتضمن هذا على وجه العموم أننا لا نعرف نفس الشيء معرفة مباشرة . فنحن نعرف أن الرجل ذى القناع الحديدى كان موجودا ونعرف احكاما كثيرة عنه . ولكننا لانعرف من كان هو . ونحن نعرف أن المرشح الذى يحصل على

أغلبية الأصوات ينتخب ومن المحتمل جدا فى هذه الحالة أننا نعرف مباشرة الرجل الذى سينال معظم الأصوات (وهذا فقط فى الحالة التى يمكن للانسان فيها أن يعرف مباشرة شخصا آخر) . ولكننا لانعرف أى المرشحين سيكون أى أننا لا نعرف أى قضية بهـــذه الصورة . ا هو المرشح الذى سوف يفوز بمعظم الأصوات (حيث يكون ا أحد المرشحين بالاسم . وسوف نقول اننا نعرف مجرد معرفة بالوصف هذا الشخص الفلانى فى الوقت الذى بالرغم من معرفتنا وجود هذا الشخص الفلانى ورغم أننا قد نعرف مباشرة الشيء الذى هو الشخص الفلانى إلا أننا لا نعرف أى قضية مثل (ا هو الشخص الفلانى) بالمعنى الذى يكون به ا شيئا معروفا معرفة مباشرة .

ونحن نقصد حين نقول « أن الشيء الفلانى يوجد » أن هناك موضوعا واحداً بالضبط هو الشيء الفلانى . والقضية « ﺍ هى الشيء الفلانى » تعنى أن ﺍ له خاصية الشيء الفلانى . وليس لشيء آخر هذه الخاصية والقضية « مستر ﺍ المرشح الأتحاد لجماعة الناخبين هذه » لاتعنى « أن مستر ﺍ هو المرشح الأتحادى لجماعة الناخبين هذه وليس أحد سواه » و « أن المرشح الأتحادى لجماعة الناخبين هـــذه موجود » يعنى « أن شخصا هو المرشح الأتحادى لجماعة الناخبين هذه وليس سواه » وعلى ذلك فعندما نعرف مباشرة الشيء الذى هو الشخص الفلانى فنحن نعرف أن الشخص الفلانى يوجد ولكننا قد نعرف أن الشيء الفلانى يوجد حين لا نعرف مباشرة اى شيء نعرف أنه هو فى الحقيقة الشيء الفلانى .

والكلمات العامة بل وأسماء الأعلام هى فى الغالب أوصاف فى الحقيقة . أى أن الفكرة التى توجد فى عقل إنسان يستخدم أسم علم استخداما صحيحا يمكن على وجه العموم أن يعبر عنها تعبيرا صريحا إذا وضعنا فقط مكان الأسم المعرفة وصفا . وزيادة على ذلك فان الوصف الذى نحتاجه ليعبر عن الفكرة يختلف باختلاف الناس أو لدى الشخص ذاته فى أوقات مختلفة . والشيء الوحيد الثابت (طالما كان استخدامنا للأسم إستخداما صحيحا) هو الشيء الذى ينطبق عليه الأسم ولكن مادام هذا الشيء ثابتا فإن الوصف الجزئى المتضمن لا يسبب أى إختلاف عادة فى صدق أو كذب القضية التى يظهر فيها الأسم .

ولنوضح الآن ذلك: اذا فرضنا أن قضية معينة وضعت عن بسمارك فبا فتراض وجود معرفة كمعرفة الشخص لذاته مباشرة فان بسمارك نفسه يكون قد استخدم إسمه إستخداما صحيحا ليدل على الشخص المعين الذى يعرفه مباشرة واذا أصدر حكما فى هذه الحالة فانه بنفسه سيكون مصدر كيان الحكم وهنا يكون للاسم العلم الاستخدام المباشر الذى نتطلبه دائما على اعتبار أنه يقوم مقام شىء معين فقط وليس لوصف الشىء. ولكن اذا حكم شخص على بسمارك وكان يعرفه — فان الحالة تتغير فما عرفه هـــذا الشخص مباشرة عن بسمارك هو موضوعات حس معينـــة ربطها (وسنفترض أنه ربطها ربطا صحيحا) بجسم بسمارك وقد عرف جسمه كشىء طبيعى وكذلك عقله باعتبار أنهما أى الجسم والعقل مرتبطان بموضوعات الحس هذه. أى أنهما عرفا بالوصف. وطبيعى أن من المصادفات القوية أن يتذكر الصديق صفات الشخص الظاهرية عندما يفكر. وإذن فالاسم الموجود بالفعل فى عقل الصديق إتفاقى. والنقطة الجوهرية هى أنه يعرف أن مختلف الأوصاف تنطبق بأجمعها على نفس الذات المعروضة على بساط البحث معرفة مباشرة

وعندما نحـــكم على بسمارك نحن الذين لا نعرفه يكون الوصف الموجود فى أذهاننا عبارة عن جزء من المعرفة التاريخية غامضا الى حد ما غموضا اكثر بكثير فى معظم الأحوال مما قد نحتاج اليه للتحقق من ذاته. ولكن لنفترض على سبيل التوضيح أننا نفـــكر فيه باعتبار أنه رئيس وزراء الامبراطورية الألمانية فجميع الكلمات هنا معنوية ماعدا « المانيا » وكلمة المانيا سيكون لها بدورها معان مختلفة لدى مختلف الناس. فهى ستذكر البعض بأسفارهم فيها. وستذكر البعض برؤيتهم إياها على الخريطة. وهلم جرا. ولكننا اذا أردنا أن نحصل على وصف نعرف أن الممكن أنه ينطبق (على المانيـــا) فاننا سوف نضطر عند نقطة ما إلى أن تدخل إشارة إلى جزئى نعرفه معرفة مباشرة. وقد تكون هـذه الاشارة متضمنة فى أى ذكر للماضى والحاضر والمستقبل. (باعتبارها مقابلة لتواريخ معينة) أو فى أى ذكر لهذا المكان أو ذاك. أو فيما أخبرنا عنه الآخرون وقد يبدو أن الوصف الممكن أن ينطبق على جزىء لا بد وأن يتضمن بطريقة

ما إشارة الى جزئى نعرفه معرفةمباشرة . اذا لم تكن معرفتنا عن الشيء الموصوف مجرد ماينتج منطقيا من الوصف . فمثلا « أطول الناس عمرا » وصف يتضمن كليات فقط ويجب أن ينطبق على رجل ما . ولكننا لا تستطيع أن نصدر أحكاما تتعلق بهذا الرجل تتضمن معرفة عنه أكثر مما يقدمه لنا الوصف. وإذا قلنا ـ مع ذلك ـ أن « رئيس وزراء الامبراطورية الألمانية كان سياسياً ماهراً » فمن الممكن أن نتأكد فقط من صدق حكمنا بفضل شيء نعرفه مباشرة هو فى الغالب شهادة للغير سمعناها أو قرأناها. وفيما عدا المعلومات التى تنقلها للآخرين وفيما عدا حقيقة بسمارك الموجود بالفعل والتى تجعل حكمنا ذا أهمية فإن الفكرة التى لدينا تتضمن الجزئى أو الجزئيات المتضمنة (فى الحكم) وبمعنى آخر تتكون كلها من تصورات .

وجميع أسماء الأماكن مثل : لندن . انجلترا . أوربا . الأرض . المجموعة الشمسية تتضمن بالمثل عند استخدامها أوصافاً تبـــدأ من جزئى أو أكثر نعرفه مباشرة . وإنى لأظن فى أن العالم نفسه كما تنظر إليه الميتافيزيقا يتضمن مثل هـذا الارتباط بالجزئيات . وعلى العكس فى المنطق ـــ حيث لا نهتم بما يوجد فقط بل بما قد يوجد أو بما يمكن أن يوجد ـــ لا توجد أى إشارة الى جزئيات موجودة بالفعل .

وقد يبدو أننا حين نقرر حقيقة عن شيء ما نعرفه بالوصف فقط فإننا نقصد فى الواقع أن نقرر حقيقة لا عن الصورة المتضمنة للوصف بل أن نقرر حقيقـة عن الشيء الموصوف . أى أننا عند مانقول أى شيء عن بسمارك فإننا نريد لو استطعنا أن نصدر الحكم الذى يستطيع أن يصدره بسمارك وحده . أى الحكم الذى قوامه بسمارك نفسه . ونحن فى هذا فاشلون بالضرورة مادام بسمارك الحقيقى غير معروف لدينا . ولكننا نعرف أن هناك شيئاً ب يسمى بسمارك . وأن ب كان سياسياً ماهراً . وهكذا نستطيع أن نصف القضية التى نريد إثباتها . أى « ب سياسى ماهر » بمعنى أن ب هو الشيء الذى كان بسمارك وإذا كنا نصف بسمارك بأنه « رئيس وزراء الامبراطورية الألمانية » فإن القضيـة التى نريد أن نثبتها يمكن أن

نصفها بأنها « القضيــة التى تصف الشىء الموجود بالفعل وهو رئيس وزراء الامبراطورية الألمانية ، بأنه كان سياسياً ماهرا » . والذى يمكننا من تبادل المعرفة مع غيرنا رغم تعدد الأوصاف التى تستخدمها هو أننا نعرف أن هناك قضية صادقة تتعلق ببسمارك الحقيق . وأننا مهما حاولنا أن نغير الوصف (طالما كان الوصف صحيحا) فإن القضية الموصوفة تظل واحدة . هــذه القضية الموصوفة الذى نعرف أنها صحيحة هى القضيــة التى تهمنا ولكننا لانعرف مباشرة القضية نفسها ولا نعرفها ذاتها مع أننا نعرف أنها صحيحة .

وسوف نرى أن ثمة درجات متعددة فى الابتعاد عن المعرفة المباشرة للجزئيات فهناك بسمارك الذى عرفه الناس . وبسمارك الذى عرفه الناس من التاريخ فقط . والرجل ذو القناع الحديدى والرجل الذى عاش أطول مدة . وهؤلاء يبعدون تدريجيــا عن المعــرفة المبــاشرة للجزئيــات . فى القضية الأولى نقترب من المعرفة المباشرة على قدر الإمكان بالنسبة إلى شخص آخر . وفى القضيـة الثـانية يقــال إننا لا نزال نعرف « من كان بسمارك » وفى القضية الثالثة « لا نعرف من هذا الرجل ذو القناع الحديدى رغم أن فى مقدورنا أن نعرف عنه قضايا كثيرة غير مستنتجـة إستنتاجا منطقا من حقيقة أنه كان يلبس قناعا حديديا . وأخيراً لا نعرف فى القضيـة الرابعـة شيئا زيادة عما نستنتجه منطقيا من تعريف الرجل . وهنــاك تسلسل مماثل فى دائرة الكليات . فكثير منها — ككثير من الجزئيات — نعرفه بواسطة الوصف فقط . ولكن فى هذه الحالة كما هو فى حالة الجزئيات ترتد المعرفة المتعلقة بما يعرف بواسطة الوصف فى النهاية إلى المعرفة المتعلقة بما يعرف مباشرة .

والمبدأ الأساسى فى تحليل القضايا المحتوية على أوصاف هى : كل قضــية فى مقدورنا أن ندركها يجب أن تتكون بكليتها من مكونات نعرفها مباشرة .

وسوف لا نحاول فى هذه المرحلة أن نجيب عن جميع الاعتراضات التى قد تثار ضد

هذا المبدأ الأساسى . بل سنقتصر فى الوقت الحاضر على الاشارة إلى أن من الضرورى إمكان مواجهة هذة الاعتراضات بطريقة ما . لأنه لا يمكن أن تتصور بالمرة أن فى مقدورنا أن نصدر حكما أو أن تتقبل إفتراضا دون معرفة ما نحكم عليه أو ما نفترضه ويجب أن نضيف معنى ما إلى الكلمات التى نستخدمها إذا شئنا أن نتكلم كلاما يدل على شىء وألا نلفظ مجرد صوت والمعنى الذى نضيفه إلى كلماتنا يجب أن يكون شيئا نعرفه مباشرة . وعلى ذلك فعند ماتثبت شيئا عن يوليوس قيصر فمن الواضح أن يوليوس قيصر نفسه ليس ماثلا أمام عقولنا إذ لا نعرفه مباشرة بل إن فى عقولنا وصفاً ما ليوليوس قيصر « الرجل الذى أغتيل فى اليوم الخامس عشر من مارس » «مؤسس الأمبراطورية الرومانية» وربما « الرجل الذى كان اسمه يوليوس قيصر » فقط (وفى الوصف الأخير يصبح يوليوس قيصر عبارة عن صوت أو شكل نعرفه معرفة مباشرة . وعلى ذلك فإن قضيتنا لا تعنى تماما ما يبدو أنها تعنيه بل تعنى شيئا يتضمن بدلا من يوليوس قيصر وصفا له يتكون بأجمعه من جزئيات وكليات نعرفها معرفة مباشرة .

والأهمية الرئيسية للمعرفة بالوصف هى أنها تمكننا من أن نذهب إلى ما وراء حدود تجربتنا الخاصة ورغم أن فى إمكاننا فقط أن نعرف الحقائق التى تتكون من الحدود التى أدركناها فى المعرفة المباشرة إلا أن فى مقدورنا أن نحصل على معرفة بالوصف للأشياء التى لم ندركها قط ونظرا لضيق تجربتنا المباشرة كانت هذه النتيجة ضرورية وإلى أن ندركها يجب أن يبقى الكثير من معرفتنا غامضا وبالتالى مشكوكا فيه .

الفصل السادس

الاستقراء

انصب اهتمامنـــا فى جميع مناقشاتنا السابقة تقريبا على محـــاولة توضيح موضوعات الحس خلال معرفة الموجودات والآن ما هى الأشياء التى تدرك وجودها فى هذا العالم لأننا نعرفهـا معرفة مباشرة ؟ لقد كانت إجابتنا حتى الآن أننا نعرف موضوعات الحس ، ويحتمل أننا نعرف ذواتنا ، معرفة مباشرة . فهـــذه جميعا نعرف أنها توجد وأما موضوعات الحس السابقة التى تتذكرها فنحن نعرف أنهـا وجدت فى المـاضى وهذه المعرفة (المتعلقـة بالمـاضى) تقوم مقام الموضوعات (الحسية) .

ولكن يجب إذا أردنا أن نستدل من هذه الموضوعات على وجود مادة ووجود اناس آخرين ووجود مستقبل ووجود ماض وجد قبل أن توجد ذاكرتنا الفردية ، يجب أن تدرك مبادىء عامة معينـــة يمكننا بواسطتها أن نخرج بمثل هذه الاستدلالات . ويجب أن نعرف أن وجود شىء معين مثل ا علامة على وجود شىء معين آخر مثل ب . إما فى نفس الوقت الذى يوجد فيه ا أو فى وقت سابق أو تال له . فالرعد مثلا علامة على وجود البرق السابق له . وإذا لم يكن هذا معروفا لدينا فلن نستطيع أن نمد معرفتنـا خارج دائرة إدراكنا الخاص وهذه الدائرة - كما رأينا آنفا - محدودة جداً والمشكلة التى علينا أن ننظر فيها الآن هى هل من الممكن مثل هذا التوسع . وإذا كان ممكنا فكيف يمكن أن يتم .

ولنأخذ على سبيل التوضيح مسألة لا يشعر أى واحد منا بأقل شك فيها . نحن متفقون جميعا على ان الشمس سوف تشرق غداً . لماذا؟ هل هذا الاعتقاد مجرد نتيجة عمياء لإدراك ماض أو أن من الممكن أن يتحقق باعتبار أنه اعتقاد معقول. ليس من السهل أن نجد محكا نحكم به ما إذا كان مثل هذا الاعتبار معقولا أم لا ولكن فى إمكاننا على الأقل أن نتأكد من أن أى نوع من الاعتقادات العامة يمكن أن يكفى — إذا صح — للتحقق من الحكم بأن الشمس سوف تشرق غداً وللتحقق كذلك من كثير من الأحكام الأخرى المشابهة التى تقوم عليها أعمالنا .

من الواضح أننا اذا سئلنا لماذا سوف تشرق الشمس غدا ؟ فطبيعى أننا سوف نجيب لأنها كانت تشرق فى الماضى . واذا ما أعترض علينا أحد هذا الأعتراض وهو لماذا نعتقد أنها سوف تستمر فى الشروق كما حدث فيما مضى فقد نستشهد بقوانين الحركة — فنقول ان الأرض جسم يدور بحرية وأن مثل هذه الأجسام لاتقف عن الدوران الا اذا تدخل شىء من الخارج . وأنه لاشىء فى الخارج سوف يتدخل فى دوران الأرض من الان حتى باكر . ومن الطبيعى أننا قد نشك فيما اذا كنا متأكدين من أنه لايوجد شىء فى الخارج يتدخل ولكن ليس هذا الشك هاما بل إن الشك الهام هو ما اذا كانت قوانين الحركة سوف تستمر عاملة حتى باكر . ولو أثير هذا الشك لوجدنا أنفسنا فى نفس الموقف الذى كنا فيه عندما أثير فى بادىء الأمر الشك المتعلق بشروق الشمس .

والسبب الوحيد لاعتقادنا أن قوانين الحركة سوف تستمر عاملة هو أنها ظلت عاملة حتى الآن بقدر ماتساعدنا معرفتنا للماضى على الحكم ومن الصحيح أن لدينا شواهد تؤيد قوانين الحركة أعظم مما لدينا من شواهد تؤيد شروق الشمس لأن شروق الشمس مجرد حالة جزئية ناشئة عن تحقق قوانين الحركة . وهناك حالات جزئية أخرى لا تعد ولا تحصى . ولكن السؤال الحقيقى هو هل يقوم أى عدد من حالات قانون تحقق فى الماضى كدليل كاف على أنه سوف يتحقق فى المستقبل؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فسيصبح من الواضح أنه لا يوجد لدينا سبب أيا كان

يدعونا لأن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غدا أو لأن نتوقع أن الخبز الذى سوف نأكله فى الوجبة التالية لن يسممنا أو لأى توقع لا نكاد نشعر به مما ينظم حياتنا اليومية . وعلينا أن نلاحظ أن مثل هذه التوقعات محتملة فقط . وإذن فعلينا ألا نبحث عن برهان يدل على أن من الضرورى أن تتحقق هذه التوقعات . بل علينا أن نبحث عن سبب يؤيد وجهة نظرنا فى أنها سوف تتحقق على وجه الاحتمال .

وفى معالجة هذه المشكلة يجب أن نبدأ بأن نميز تمييزا هاما بدونه نتخبط حتما فى غموض لا رجاء فيه . فلقد أرتنا التجربة إلى الآن أن التكرار المستمر للتتابع أو الوجود فى وقت واحد بصورة مضطردة كان سببا فى أن نتوقع نفس التتابع أو الوجود فى وقت واحد فى المناسبة التالية فالطعام ذو المظهر المعين يكون له فى الغالب طعم معين وإنها لصدمة عنيفة لتوقعنا حين نجد أن المظهر المألوف يرتبط بطعم غير عادى . وما نراه من الأشياء يرتبط — بالعادة — باحساسات لمسية معينة نتوقعها إذا ما لمسناها . وان أحد أسباب الخوف من الشبح (فى كثير من قصص الأشباح) هو أنه لا يسبب لنا احساسات اللمس . وغير المثقفين من الناس ممن يذهبون إلى الخارج لأول مرة تزداد دهشتهم لدرجة عدم التصديق عندما يجدون أن لغتهم الأصلية غير مفهومة .

ليس هذا النوع من الارتباط مقصورا على الانسان بل إنه لقوى جدا لدى الحيوان أيضا فالحصان الذى سيق مرارا فى طريق معين يقاوم محاولة قيادته فى إتجاه مخالف . والحيوانات المستأنسة تتوقع الطعام عندما ترى الشخص الذى تعود أن يطعمها . ونحن نعلم أن كل هذا التوقع الساذج للاطراد فى وقوع الحوادث الطبيعية قابل بالأحرى لأن يؤدى إلى الخطأ . فالرجل الذى أطعم الفرخ كل يوم طوال حياته يذبحه أخيرا بدلا من إطعامه مبينا بذلك أن نظرة أدق إلى الأطراد فى وقوع الحوادث الطبيعية كانت تعود على الفرخ بالفائدة . !

ولكن رغم ما تؤدي إليه مثل هذه التوقعات من أخطاء إلا أنها موجودة فجرد حدوث شيء عدة مرات يؤدي بالحيوان والانسان الى أن يعتقد أنه سوف يحدث مرة أخرى وعلى ذلك فإن غرائزنا تجعلنا على وجه اليقين نعتقد أن الشمس سوف تشرق غداً ولكننا قد لانكون فى موقف أحسن من موقف الفرخ الذى خنق دون أن يتوقع ذلك وعلينا أن نميز مسألة أن الاطرادات فى وقوع الحوادث تسبب توقعات فى المستقبل ، عن مسألة ما إذا كان هناك أساس معقول لأن نقيم وزنا لمثل هذه التوقعات بعد أن أثرنا مشكلة إمكان صحتها .

والمشكلة التى علينا أن نناقشها هى هل هناك سبب لأن نعتقد فيما نسميه « الاطراد فى وقوع الحوادث الطبيعية » . والاعتقاد فى وقوع الحوادث الطبيعية هو الاعتقاد فى أن كل شيء قد حدث أو سيحدث هو حالة لقانون عام لا شواذ له. والتوقعات الساذجة التى كنا نبحثها خاضعة جميعها للاستثناءات ومن الممكن تبعا لذلك أن يخيب ظن هؤلاء الذين يتقبلونها دون شك . ولكن العلم يفترض عادة أن القواعد العامة التى لها شواذ يمكن أن تحل محلها القواعد التى لا شواذ لها — على الأقل باعتبارها فروضا منتجة . فالأجسام التى فى الهواء والتى لا يحملها شيء تسقط، قانون عام شواذه البالونات والطائرات . ولكن قوانين الحركة وقانون الجاذبية التى تفسر سقوط معظم الأجسام تفسر أيضا قدرة البالونات والطيارات على الارتفاع وعلى ذلك فقوانين الحركة وقانون الجاذبية ليست خاضعة لهذه الشواذ .

والاعتقاد بأن الشمس سوف تشرق غداً يمكن أن يتغير إذا اتصلت الأرض فجأة بجسم كبير يفسد حركة دورانها ولكن قوانين الحركة وقانون الجاذبية لا ينقضها مثل هذه الحادثة . ومهمة العلم أن يجد الاطرادات فى وقوع الحوادث مثل قوانين الحركة وقانون الجاذبية التى لا شواذ لها فى حدود إدراكنا. ولقد نجح العلم فى ذلك نجاحا ملحوظا ومن الممكن التسليم بأن مثل هذا الاطراد قد صح حتى الآن . وهذا مايعود بنا الى السؤال الآتى : هل هناك أى سبب يدعونا لأن نفترض أن هذا الاطراد سيتحقق فى المستقبل بافتراض أنه تحقق دائما فى الماضى ؟

لقد برهنا على أن لدينا سببا يدعونا لأن نعرف أن المستقبل سوف يشبه الماضي لأن ما كان مستقبلا أصبح باستمرار ماضيا ووجد مشابها للماضي دائماً لدرجة أنه تكون لدينا إدراك للمستقبل أى الأزمنة التي كانت فيما مضى مستقبلا والتي يمكن أن نسميها المستقبل الماضي ولكن مثل هذا الدليل يقوم على أساس نفس السؤال الذى علينا أن نجيب عنه . فإن لدينا إدراكا للمستقبل الماضي ولكن ليس لدينا معرفة عن المستقبل المقبل والمشكلة هى هل المستقبل المقبل يشبه المستقبل الماضي ؟ هذه المشكلة لا يجاب عنها بدليل يبدأ من المستقبل الماضي وحده . ولا يزال علينا تبعا لهذا أن نبحث عن مبدأ يساعدنا على معرفة أن المستقبل سوف يتبع نفس القوانين التي اتبعها الماضي

والاشارة إلى المستقبل فى هذا السؤال ليست جوهرية . فنفس السؤال يعترضنا عندما نطبق القوانين التي تنطبق فى حدود خبرتنا ، على الأشياء الماضية التي لا خبرة لنا بها كما فى الجيولوجيا مثلا أو فى النظريات كما فى النظرية التي تتعلق بأصل المجموعة الشمسية وفى الحقيقة أن السؤال الذى علينا أن نسأله هو : « إذا وجد أن شيئين يرتبطان فى الغالب ولا نعلم حالة يحدث فيها أحدهما دون حدوث الآخر فهل حدوث أحدهما فى حالة جديدة يقدم لنا سببا معقولا لتوقع حدوث الآخر؟ » وعلى إجابتنا عن هذا السؤال ينبغى أن تعتمد صحة جميع توقعاتنا عن المستقبل ، وجميع النتائج التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء وجميع الاعتقادات التي تقوم عليها حياتنا اليومية من الوجهة العملية .

ولنبدأ أولا بأن من الواجب أن نسلم بأن وجود شيئين معاً فى الغالب وعدم انفصالهما لا يكفى فى الحقيقة لأن يبرهن برهنة تامة على أنهما سوف يوجدان معاً فى الحالة التالية التي سنختبرها وغاية ما نأمل فيه هو أنه كلما غلب وجود شيئين معا كلما عظم احتمال وجودهما معا فى وقت آخر . وإذا وجدا معا وجوداً كافيا فإن الاحتمال يرتقى تقريبا إلى مرتبة اليقين . ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى مرتبة اليقين تماما لأننا نعلم أنه قد يحدث تخلف أحيانا بالرغم من التكرار المتوالى كما فى حالة الفرخ الذى ذبح . وإذن فإن ما ينبغى أن نبحث عنه هو الاحتمال فقط .

وقد يؤكد البعض — ضد هذه النظرية التي ندافع عنها — أننا نعرف أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لحكم القانون ، وأن في إمكاننا أحيانا على أساس الملاحظة أن نرى أن قانونا واحدا فقط يمكن أن يتلاءم مع ظواهر الحالة ولكن لدينا ردين على هذا الرأي . الأول هو أنه اذا انطبق قانون ما لا استثناء له على الحالة التي بينا فلا يمكننا من الناحية العملية أن نتأكد من أننا قد إكتشفنا هذا القانون ولم نكتشف قانونا له إستثناءات والرد الثاني هو أن حكم القانون يبدو محتملا فقط ولن إعتقادنا انه سوف يصدق في المستقبل أو في حالات لم نختبرها في الماضي هو نفسه قائم على نفس المبدأ الذي نختبره .

والمبدأ الذي نختبره الآن يسمى مبدأ الاستقرار ويمكن أن نصوغ جزأيه كما يلي :

(ا) إذا وجد أن شيئا معينا مثل ا يرتبط مع شيء معين آخر مثل ب ولم نجده منفصلا عنه فكلما زاد عدد الحالات التي ارتبط فيها ا ، ب كلما زاد احتمال أنهما سوف يرتبطان في حالة جديدة يعرف فيها أن أحدهما موجود .

(ب) وفي نفس الظروف يؤدي عدد كاف من حالات الارتباط إلى شبه تأكد حدوث إرتباط جديد ويؤدي هذا إلى درجة قريبة من اليقين إلى حد كبير جداً

وينطبق هذا المبدأ فقط على تحقيق توقعنا في حالة واحدة جديدة ولكننا نريد أن نعرف أيضا أن كان هناك احتمال يؤيد القانون العام الذي يقول ان الأشياء التي من النوع ا ترتبط دائما بالأشياء التي من النوع ب . بشرط أن نعرف عددا كافيا من حالات الارتباط وألا تكون هناك أية حالة يفشل فيها الارتباط . ومن الواضح أن الاحتمال الذي للقانون العام أقل من الاحتمال الذي للحالة الجزئية . لأنه إذا كان القانون العام صادقا فالحالة الجزئية يجب أن تكون صادقة أيضا . في حين أن الحالة الجزئية قد تكون صادقة دون أن يكون القانون العام صادقا وعلى ذلك فإن

احتمال القانون العام يزداد بالتكرار كما يزداد إحتمال الحالة الجزئية بالضبط . وإذن يمكننا أن نعيد جزأى مبدئنا فيما يتعلق بالقانون العام كما يأتى : —

(ا) كلما زاد عدد الحالات التى وجد فيها ان شيئاً معيناً مثل ا قدر ارتبط بشىء معين مثل ب زاد إحتمال إستمرار إرتباط ا — ب (إذا لم نعرف حالات فشل فيها الأرتباط) .

(ب) وفى نفس الظروف يؤدى عدد كاف من حالات إرتباط ا ، ب إلى تأكيد أن ا يرتبط دائما مع ب وهذا يؤدى إلى جعل هذا القانون العام يقترب من اليقين بدرجة عظيمة جداً .

وينبغى أن يلاحظ أن الأحتمال يتعلق دائما بموضوعات معينة . وفى الحالة التى نحن بصددها فإن الموضوعات هى مجرد الحالات المعروفة التى وجد فيها ا ، ب معاً . وقد تكون هناك موضوعات أخرى قد تدخل فى إعتبارنا وقد تغير الاحتمال تغييراً كبيراً . فمثلا بمبدئنا قد يحكم رجل رأى عدداً كبيراً من البجع الأبيض بأن من المحتمل - بناء على هذه الموضوعات - أن جميع البجع أبيض وقد تكون برهنته برهنة صحيحة تمام الصحة . ولا ينقض هذه البرهنة أن بعض البجع أسود لأنه من الجائز جداً حدوث شىء مارغم أن بعض الموضوعات لا تجعله محتمل الوقوع . ففى حالة البجع قد يعرف الرجل أن اللون خاصية متغيرة جداً فى كثير من أنواع الحيوان وأن اى استقرار يتعلق باللون يتعرض للخطأ نتيجة لذلك على وجه الخصوص . ولكن هذه المعرفة قد تكون موضوعا جديدا لا تبرهن بالمرة على أن الاحتمال المتعلق نسبيا بالموضوعات السابقة التى لدينا — قد قدرناه تقديرا خاطئا . وعلى ذلك فحقيقة أن الأشياء تعجز فى الغالب عن تحقيق ما نتوقعه ليس دليلا على أن توقعنا غير محتمل التحقق فى حالة معينة أو فى نوع معين من الحالات . وإذن فمبدؤنا الاستقرائى لا يمكن أن ينقض بالاستشهاد بالتجربة بأى حال من الأحوال .

ومع ذلك فإن مبدأ الاستقراء عاجز بالمثل عن أن يبرهن عليه بالاستشهاد بالتجربة فقد تؤكده التجربة بطريقه يمكن ادراكها فيما يتعلق بالحالات التى قد إمتحناها ولكن فيما يتعلق بالحالات التى لم نمتحنها فإن مبدأ الاستقراء وحده هو الذى يستطيع أن يحقق أى استدلال بالانتقال مما قد امتحناه إلىمالم نمتحنه . وكل البراهن التى تدلل على المستقبل أو على أجزاء الماضى أو الحاضر التى لم تمتحن على أساس التجربة تسلم بمبدأ الاستقراء . وعلى ذلك فلن يمكننا أن نستخدم التجربة للبرهنة على مبدأ الاستقراء دون الوقوع فى خطأ الدور (المصادر على المطلوب) وعلى ذلك يجب أن نقبل أما مبدأ الاستقراء على اساس وضوحه الذاتى وإما أن نتخلى عن كل بيان لإمكان صدق ما نتوقعه عن المستقبل . وإذا كان المبدأ غير سليم فليس لدينا أى سبب يدعونا لأن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غدا ولأن نتوقع أن الخبز أكثر تغذية من الحجر أو لأن نتوقع أننا إذا قذفنا بأنفسنا من فوق السطح فاننا سوف نسقط وعندما نرى أن ما يبدو كأنه أعز الأصدقاء يقترب منا فلن يكون لدينا سبب لأن نفترض أن جسمه لم يسكنه عقل ألد أعدائنا أو عقل رجل غريب عنا كل الغرابة . وإن جميع سلوكنا يقوم على أساس الارتباطات التى حدثت فى الماضى والتى تنظر اليها تبعا لهـذا على اعتبار أن من المحتمل أنها سوف تحدث فى المستقبل وهذا الاحتمال يعتمد فى صحته على مبدأ الاستقراء .

وعلى ذلك فكل معرفة تعرفنا على أساس من التجربة بشىء لم يحدث فى التجربة تقوم على اعتقاد لا تستطيع التجربة أن تؤيده أو ترفضه إلا أنه يبدو على الأقل — فى تطبيقه المحسوس — متأصلا فى نفوسنا كتأصل كثير من حقائق التجربة . ووجود مثل هذه الاعتقادات وتبريرها يثير أصعب المشاكل الفلسفية وأكثرها نقاشا إذ أن مبدأ الاستقراء كما سنرى ليس هو المثال الوحيد . وفى الفصل التالى سوف نبحث باختصار فيما يمكن أن يقال ليفسر مثل هذه المعرفة وما هو مجالها وما هى درجة يقينها .

الفصل السابع

فى معرفتنا للمبادىء العامة

رأينا فى الفصل السابق أن مبدأ الاستقراء نفسه لا يمكن أن نبرهن عليه بالتجربة مع أنه ضرورى لصحة جميع البراهين التى تقوم على التجربة . ومع ذلك فان الجميع آخذون به دون تردد — على الأقل فى تطبيقاته المحسوسة — وليس مبدأ الاستقرار هذا المبدأ الوحيد الذى يتصف بهذه الخواص فهناك عدد من المبادىء الأخرى لا يمكن أن نبرهن على صحتها أو أن ننقضها بالتجربة . ولكنها تستخدم فى الأدلة التى تبدأ بما ندركه بوساطة التجربة .

وبعض هذه المبادىء أوضح جدا من مبدأ الاستقراء . ومعرفتنا لهذه المبادىء لها من اليقين مالمعرفتنا لوجود موضوعات الحس . وهذه المبادىء ليست إلا وسائل الاستدلال من المحسوسات . وإذا شئنا أن يكون مانستنتجه صحيحا فإن من اللازم أن تكون مبادىء الاستدلال صحيحة . كما أن من الضرورى أن تكون موضوعاتنا صحيحة . بل إن مبادىء الاستدلال — نظرا لوضوحها الشديد فقد لا نلاحظها . فنحن نسلم بالدعوى التى تتضمنها هذه المبادىء دون أن نشعر شعورا قويا بأنها دعوى . ولكن من المهم جدا أن نتحقق من فائدة مبادىء الاستدلال إذا شئنا أن نصل الى نظرية صحيحة عن المعرفة لأن معرفتنا لها تثير مشاكل هامة صعبة .

وما يحدث بالفعل فى كل معرفة لنا عن المبادىء العامة هو أننا نتحقق أولا

من بعض تطبيقات جزئيـة للمبدأ وعندئذ نتحقق من أن هذا المبـدأ لا ينطبق فقط على هذه الحالات الجزئية بل يثبت أيضا على حالات أعم . وهـذا مألوف بالطبع فى بعض المواد كتعليم الحساب مثلا . « فاثنان وإثنان أربعة » نتعلمها اولا فى حالة زوجين معينين ثم فى حالة اخرى خاصة وهكـذا حتى نتمكن أخـيرا ان ندرك صحتها بالنسبة لأى زوجين ويحدث هذا نفسه فى المبادىء المنطقيـة . فاذا إفترضنا ان رجلين يتناقشان فى اى يوم من ايام الشهر نحن فان احدهما يقول « انك سوف تسلم على الأقل انه إذا كان الامس هو اليوم الخامس عشر فان اليوم يجب ان يكون السادس عشر » . فيقول الاخر : « نعم انى اسلم بهذا » . فيقول الاول : « وأنت تعرف ان البارحة كان اليوم الخامس عشر لانك تناولت غداءك مع جونز ومفكرتك تذكرك أن هذا كان فى اليوم الخامس عشر » فيقول له الثانى : « نعم. إذن فاليوم هو اليوم السادس عشر » .

ومثل هذا التدليل ليس من الصعب تتبعه . وإذا سلمنا بأن مقدماته صادقة فى الواقع فلا أحد ينكر أن النتيجة يجب ان تكون صادقة . ولكن هذا التدليل يعتمد فى صدقه على شاهد من شـواهد المبدأ المنطقى العام ذلك المبدأ الذى يقول : « اذا افترضنا اننا عرفنا أنه إذا كان هذا الشىء صادقا فإن ذلك (الشىء) يكون صادقا » « وإذا افترضنا أيضا أننا عرفنا أن هذا الشىء صادق بالفعل ولذلك فإن ذلك (الشىء) صادق » فى حالة « إذا كان هذا (الشىء) صادقا يكون ذلك (الشىء) صادقا » نقول إن هذا (الشىء) « يتضمن » ذلك (الشىء) وأن ذلك (الشىء) « ينتج » عن هذا (الشىء) وعلى ذلك فإن مبدأنا هذا يقرر أنه أذا كان هذا (الشىء) يتضمن ذاك (الشىء) وهذا (الشىء) صادق فإن ذاك (الشىء) يكون صادقا وبعبارة أخرى « كل شىء يتضمنه حكم صادق فهو صادق » أو « كل ما ينتج عن حكم صادق فهو صادق » .

الحق إن هذا المبدأ — أو على الأقل الشواهد المادية له تتضمنها جميع البراهين فإننا نرجع إليه عند ما نستخدم شيئا نعتقد فى صدقه للبرهنة على شىء آخر نعتقد فى صدقه أيضا وإذا تساءل انسان « لماذا يجب أن أقبل نتائج البراهين الصادقة القائمة

على مقدمات صادقة ؟ ، فى إمكاننا فقط أن نجيب عن هذا بالاستعانة ببدئنا هذا وفى الحقيقة أن الشك فى صدق المبدأ من المحال فوضوحه عظيم جداً لدرجة أنه يبدو عاديا تقريبا لأول وهلة . ومع هذا فإن هذه المبادىء ليست عادية فى نظر الفيلسوف لأنها ترينا أن فى إمكاننا أن نحصل على معرفة يقينية لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون مستنتجة من موضوعات الحس .

والمبدأ السابق إن هو إلا مجرد مبدأ من عدة مبادىء منطقية واضحة بذاتها وبعضها لا بد من التسليم به قبل أن يصبح أى برهان أو تدليل ممكنا . وإذا ماسلمنا ببعضها فإن من الممكن التدليل على البراهين الأخرى بالرغم من أن هذه البراهين الأخيرة واضحة كوضوح المبادىء المسلم بها ما دامت هذه المبادىء بسيطة ـ ولسبب غير وجيه اخترنا ثلاثة قوانين من بين هذه القوانين تحت اسم « قوانين الفكر » وهى كما يأتى : —

(١) قانون الذاتية « إن كذا هو كذا »

(٢) قانون التناقض « لاشىء يمكن أن يكون كذا ولا كذا معا »

(٣) قانون الثالث المرفوع « كل شىء يجب أن تكون إما كذا أو كذا »

هذه القوانين الثلاثة نماذج للمبادىء المنطقية الواضحة بذاتها ولكنها فى الحقيقة ليست أساسية أكثر ولا أوضح من مبادىء أخرى متعددة شبيهة بها مثل القانون الذى بحثناه الآن والذى يقرر أن ما ينتج عن مقدمة صادقة صادق . ثم إن كلمة « قوانين الفكر » تؤدى إلى الخطأ لأن ما هو مهم ليس أننا نفكر تبعا لهذه القوانين بل المهم أن الأشياء تحدث تبعا لها . وبعبارة أخرى أننا حين نفكر فى حدودها نفكر تفكيرا صحيحاً ولكن هذه مشكلة كبيرة سوف نعود اليها فيما بعد

وبالإضافة إلى أن القوانين المنطقية التى تساعدنا على أن نبرهن على أن شيئا ما صادق

صدقا يقينيا من مقدمة مسلم بها ، فهناك مبادىء منطقية أخرى تمكننا من البرهنة على أن هناك إحتمالا عظيما أو ضئيلا فى صدق شىء ما من مقدمات مسلم بها . ومبدأ الاستقراء الذى بحثناه فى الفصل السابق هو مثل لهذه المبادىء ولعله أهمها .

والمجادلة القائمة بين المدرستين اللتين نسميهما فى هذا الصدد المدرسة التجريبية والمدرسة العقلية هى إحدى المجادلات التاريخية العظمى . فالتجريبيون الذين يمثلهم الفلاسفة الانجليز لوك وبركلى وهيوم خير تمثيل تمسكوا بأن كل معرفة إنما هى مأخوذة من التجربة . أما العقليون الذين يمثلهم فلاسفة القارة (أوروبا) فى القرن السابع عشر وخاصة ديكارت وليبنتز فإنهم تمسكوا بأن هناك — بالاضافة إلى ماندركه بواسطة التجربة — « أفكارا فطرية » و « مبادىء فطرية » معينة ندركها مستقلة عن التجربة . وقد أصبح من الممكن الآن أن نقرر واثقين إلى حدما شيئا بصدد صحة أو خطأ رأى هاتين المدرستين المتعارضتين . ويجب أن نسلم — للأسباب التى أبديناها الآن — أن المبادىء المنطقية معروفة لدينا ولا يمكن أن نبرهن عليها بواسطة التجربة لأن جميع البراهين تفترضها إفتراضاً سابقاً . ولذلك فإن العقليين كانوا على حق فى هذه النقطة التى كانت أهم نقط التعارض .

ومن الناحية الأخرى فحتى هذا الجزء من معرفتنا المستقل منطقيا عن التجربة (بمعنى أن التجربة لا يمكنها أن تبرهن عليه) يستنتج من التجربة وينتج عنها . فاننا لم ندرك القوانين العامة إلا فى أحوال التجارب الجزئية التى تعتبر الارتباطات بينها أمثلة لهذه القوانين ويصبح من الخطأ جدا أن نفترض أن هناك مبادىء فطرية بمعنى أن الأطفال يولدون ولديهم معرفة لكل ما يعرفه الرجال وما لا يمكن أن نستنتجه مما ندركه بالتجربة . ولهذا السبب فان كلمة فطرية لا يصح أن تستخدم الآن لتصف معرفتنا للمبادىء المنطقية . أما كلمة أولية فهى أقل قبولا للاعتراض والكتاب المحدثون أكثر استخداما لها . وعلى ذلك فى حين نسلم بأن كل معرفة تستنتج من التجربة وتنتج عنها فاننا سوف نتمسك مع هذا بأن بعض أنواع المعرفة أولى . بمعنى أن التجربة التى تقودنا الى التفكير فيها لا تكفى للبرهنة عليها ولكنها توجه انتباهنا نحو إدراك صدقها دون الاحتياج الى أى برهان يأتى عن طريق التجربة

وثمة نقطة لها أهمية عظمى كان فيهـا التجريبيون على صواب فى معارضتهم للعقليين وهى أنه ليس فى إمكاننا أن نعرف وجود شيء إلا بالاستعانة بالتجربة أى أننا اذا أردنا أن نبرهن على وجود شيء لاندركه بالتجربة المباشرة فيجب أن يكون لدينا بين مقدماتنا شيء أو شيئان ندركهما بالتجربة المباشرة فاعتقادنا أن امبراطور روسيا موجود يعتمد على شهادة الغير ، واذا حللنا هذه الشهادة نجدها فى نهاية التحليل عبارة عن موضوعات حس تسمع أو تدرك بالقراءة أو فى الحديث . وقد اعتقد العقليون أنهم يستطيعون أن يستنتجوا من ملاحظة ما يجب ان يكون،ملاحظة عامة، وجود هذا الشيء أو ذاك فى العالم الموجود فعلا . ويلوح لى أنهم كانوا مخطئين فى هذا الاعتقاد ويبدو لى أن كل معرفة تتعلق بالوجود فى امكاننا أن نحصل عليها بطريقة أولية هى معرفة فرضية . فهى تعرفنا أنه اذا وجد شيء فان شيئا آخر لابد أن يوجد . أو بطريقة أعم من هـذه اذا كان حكم ما صادقا فان حكما آخر يجب أن يكون صادقا . ويضرب لهذا مثـلا المبادىء التى سبق لنا أن عالجناها مثـل اذا كان شيء ماصادقا وكان هذا الشيء متضمنا لشيء آخر فان هذا الشيء الآخر صادق . أو ، اذا وجد شيئان ارتبطا مرارا فان من المحتمل أنهما سوف يرتبطان فى الحالة المقبلة التى يوجد فيها أحدهما ، وعلى ذلك فان مجال وقوة المبادىء الأولية محدود تحديدا تاما . وكل معرفة بأن شيئا ما يوجد يجب أن تعتمـد إعتمادا جزئيا على التجربة ، وإذا ماعرف شيء معرفة مباشرة فإن وجوده يعرف بالتجربة وحدها وإذا ما برهن على وجود شيء دون أن يعرف معرفة مباشرة فاننا نحتاج بالضرورة إلى التجربة الأوليـة . والمعرفة يطلق عليها معرفة تجريبية عنـدما تعتمد على التجربة إعتماداً كليا أو جزئيا . وعلى ذلك فكل معرفة تؤكد وجودا هى معرفة تجريبية. والمعرفة الأولية الوحيدة التى تتعلق بالوجود هى معرفة فرضية . إذ أنها تمدنا بعلاقات بين الأشياء التى قد توجد وقد لاتوجد ولكنها لاتعطينا وجوداً بالفعل .

وليست المعرفة الأولية جميعها من النوع المنطقى الذى بحثناه حتى الآن . وقد يكون أهم مثال للمعرفة الأولية غير المنطقية هى المعرفة المتعلقة بالقيمة الأخلاقية

ولست أقصد الأحكام التي تتعلق بما هو مفيد وما هو فاضل لأن مثل هذه الأحكام إنما تتطلب مقدمات تجريبية . ولكنني اتكلم عن الأحـــكام التي تتعلق بالرغبة الأساسية في الأشياء فاذا كان شيء ما نافعا فمن الضروري أن يكون نافعا لأنه يحقق غاية ما . ويجب اذا ما كان علينا أن نوفي البحث حقه أن تكون الغاية نافعة في ذاتها لا بمجرد أنها نافعة لغاية أبعد . وعلى ذلك فجميع الأحكام التي تتعلق بالنافع تعتمد على الأحكام التي تتعلق بما له نفع ذاتي .

فمثلا نحن نحكم بأننا نطلب السعادة أكثر مما نطلب الشقاء . ونطلب المعرفة أكثر مما نطلب الجهل . ونطلب النية الحسنة أكثر مما نطلب البغض الخ وينبغي أن تكون هذه الأحكام أولية دون وساطة في جزء منها على الأقل أو قد نستنتجها بواسطة التجربة كما استنتجنا الأحكام السابقة وينبغي في الحقيقة أن تكون كذلك إذ يبدو لي أنه ليس من الممكن أن نحكم على شيء ما أن له قيمة ذاتية إلا إذا كنا قد أدركنا بالتجربة شيئا من نفس النوع ولكن من الواضح جداً أنه لا يمكن البرهنة عليها بواسطة التجربة. لأن وجود الشيء أو عدم وجوده لا يمكن أن يبرهن على أن من الخير أن يوجد أو أن من الشر وجوده . ومتابعة هذا الموضوع هو من شأن علم الأخلاق حيث ينبغي أن يتقرر أن من المستحيل أن نستنتج ما يجب أن يكون مما هو كائن . ومن المهم بالمناسبة الحاضرة أن نتحقق من أن المعرفة التي تتعلق بما له قيمة ذاتية ، معرفة أولية بالمعنى الذي يكون فيه المنطق أوليا أي بالمعنى الذي يكون به صدق هذه المعرفة لا يمكن أن يبرهن عليه أو ينقض بواسطة التجربة .

والرياضة البحتة بأكملها أولية مثل المنطق وهذا ما أنكره الفلاسفة التجريبيون بجرأة فقد تمسكوا بأن التجربة مصدر معرفتنا في الحساب كما هي مصدر معرفتنا في الجغرافيه . وقد ذهبوا إلى أننا برؤيتنا في تجربة متكررة أن شيئين وشيئين أربعة أشياء قد استنتجنا عن طريق الاســـتقراء أن شيئين وشيئين أربعة أشياء دائما . ومع ذلك فإذا كان هذا منبع معرفتنا بأن اثنين واثنين أربعة فيجب

أن ننهج فى إقناع أنفسنا بأنها صادقة منهجا مخالفا للمنهج الذى ينهجه الآن . وفى الواقع أننا نحتاج إلى عدد معين من الأمثلة لكى نفكر فى اثنين تفكيراً مجرداً أكثر من تفكيرنا فى قطعتين من النقود أو فى كتابين أو شخصين أو أى نوع آخر معين. ولكن بمجرد أن يصبح فى إمكاننا أن نجرد فكرنا من الأمثلة الجزئية غير الكافية يصبح فى إمكاننا أن نرى أن إثنين واثنين أربعة . ونجد أن أى مثل هو نموذج لهذا . ويصبح البحث فى الأمثلة الأخرى غير ضرورى (١)

ولنضرب مثلا لنفس الشىء بمثال فى الهندسة : إذا شئنا أن نبرهن على وجود خاصية فى جميع المثلثات فإننا نرسم مثلثــا ونبرهن عليه وفى إمكاننا أن نتجنب إستخدام أية خاصية من الخواص التى لا يشترك فيها مع جميع المثلثات الأخرى وبذلك نستنتج نتيجة عامة من الحالة الجزئية الموجودة أمامنا . وفى الحقيقة أننا لانشعر بأننا نزداد تقيناً بأن إثنين واثنين أربعة بأمثلة جديدة لأنه بمجرد ادراك صدق هذه القضية فان يقيننا يصبح عظيما جدا لدرجة لا يمكننا أن نزيده بعدها وعلاوة على هذا فإننا نشعر بضرورة فى القضية « إثنان وإثنان أربعـــة » هذه الضرورة التى لاتجدها فى أفضل العميات التجريبيـــة المقرره ومثل هذه التعميات (التجريبية) تبقى دائما مجرد حقائق تشعر أن من الممكن وجود عالم تكون فيه كاذبة رغم أنها صـــادقة فى عالمنا الموجود بالفعـــل . وبالعكس تشعر بأن اثنين واثنين أربعة فى أى عالم ممكن وليست هذه مجرد حقيقة بل ضرورة يجب أن يتفق معها كل شىء موجود بالفعل أو من الممكن وجوده .

وقد تتضح المسألة بالبحث فى تعميم تجريبى تحت مثل « كل إنسان فان » فواضح أننا نعتقد فى هذه القضية أولا لأنه لاتوجد حالة معروفة لانسان يعيش بعد سن معينة وثانيا لأنه يبدو أن هناك أسسا فسيولوجية تجعلنا نعتقد أن الجسم العضوى كجسم الانسان يجب أن يفنى إن عاجلا أو آجلا . وإذا ما أهملنا السبب الثانى ونظرنا

(1) A. N. Whitehead, Introduction to Mathematics
(Home University Library.)

فى تجربتنا عن فناء الانسان فمن الواضح أنه لاينبغى أن نقتنع بحالة واحدة لإنسان يموت ندركها إدراكا واضحا جداً فى حين أن شاهداً واحداً يكفى — فى حالة أن اثنين واثنين أربعة — لأن يقنعنا إذا تدبرناه بعناية بأن نفس الشىء يجب أن يحدث فى أية حالة أخرى . وقد نضطر أيضا إلى الإعتراف عن طريق التأمل بأن هناك شكا موجوداً مهما كان ضئيلا بشأن فناء كل انسان . وقد يتضح هذا من محاولة أن نتخيل عالمين مختلفين فى أحدهما أناس خالدون فى حين أن فى الآخر إثنين واثنين خمسة . وعندما يدعونا سويفت Swift إلى التفكير فى الجنس الذى سماه « سترولد بجز » Struld Bugs الذى لا يموت فإننا نكون قادرين على أن نقبله فى خيالنا . ولكن العالم الذى يكون فيه إثنان وإثنان خمسة يبـــدو أنه يقوم على مستوى مخالف لمستوى سابقه فاننا نشعر بأن مثل هذا العالم إذا وجد يقلب نظام معرفتنا بأكمله ويقودنا إلى شك مطلق .

والحقيقة أننا نستطيع فى حالة الأحكام الرياضية البسيطة مثل « أن أثنين وأثنين أربعة » . وأيضا فى كثير من أحكام المنطق أن نعلم القضايا العامة دون أن نستنتجها من الأمثلة رغم أن مثالا مايكون ضروريا فى العادة ليوضح لنا المعنى الذى تقصده القضية العامة . وهذا هو السبب فى أن هناك فائدة حقيقية فى عملية الاستدلال القياسى التى تنتقل من العام إلى العام أو من العام إلى الخاص كما هو الحال فى عملية الاستقراء التى تسير من الخاص إلى الخاص أو من الخاص إلى العام . وإنها لمناقشة قديمة بين الفلاسفة فيما إذا كان الاستدلال القياسى يعطينا دائما معرفه جديدة . ويمكننا أن نرى الآن أنه فى حالات معينة يعطينا معرفة جديدة لاتتضمنها المقدمات فاذا ماعلمنا أن أثنين وأثنين أربعة دائما . وأن برون وجونز أثنان وكذلك روبنصن وسميث « ... طبع أن نستنتج أن برون وجونز وروبنصن وسميث أربعة وهذه معرفة جديدة ليست متضمنه فى مقدماتنا . لأن القضية العامة « إثنان وإثنان أربعة » لا تعرفنا وجود برون وجونز وروبنصن وسميث كما أن المقدمتين

الخاصتين لا تعرفانا أن أربعتهم موجودون فى حين أن القضية الخاصة المستنتجة استنتاجا قياسيا تعرفنا كلا الأمرين .

ولكننا نكون أقل تأكدا من الشيء الجديد فى المعرفة إذا أخذنا المثال الذى يتكرر دائما فى كتب المنطق وهو « كل إنسان فان و سقراط إنسان إذن سقراط فان » . وفى الحقيقة إن ماتعرفه فى هذه الحالة معرفة لا شك فيها هو أن بعض الناس ا ، ب ، حـ فانون لأنهم قد ماتوا فى الحقيقه وإذا كان سقراط أحد هؤلاء الناس فان من السخف أن نسير فى دائرة من كل إنسان فان حتى نصل إلى النتيجة أن من المحتمل أن سقراط فان . فاذا لم يكن سقراط أحد الرجال الذين قام عليهم الاستقراء فالأفضل أن نستدل مباشرة من ا ، ب ، حـ إلى سقراط من أن نذهب فى دائرة بواسطة القضية العامة « كل إنسان فان » لأن احتمال فناء سقراط أعظم ، بناءً على الحقائق التى تحت أيدينا من احتمال فناء كل انسان (وهذا واضح لأنه إذا كان كل إنسان فان فكذلك سقراط . ولكن إذا كان سقراط فان فإن هذا لا يستلزم أن كل إنسان فان) وعلى ذلك فاننا سوف نصل إلى النتيجة أن سقراط فان إذا برهنا عليها برهنة إستقرائية خالصة مقتربين من اليقين بدرجة أعظم مما اذا وصلنا اليه عن طريق أن « كل انسان فان » ثم استخدمنا بعد ذلك القياس .

وهذا مايوضح لنا الفرق بين القضايا العامة المعروفة بأنها أولية مثل « اثنان واثنان اربعه » والتعميمات التجريبية مثل « كل إنسان فان » . وفيما يتعلق بالأولى فان القياس هو الطريق الصحيح للبرهنة فى حين أن الاستقراء فيما يتعلق بالأخيرة هو الطريق المفضل من الوجهة النظرية دائما وهو الذى يكفل ثقة أعظم فى صدق نتيجتها لأن جميع التعميمات التجريبية يشك فيها أكثر مما يشك فى شواهدها .

لقد رأينا الآن أن هناك قضايا تدرك ادراكا أوليا وأن من بينها قضايا المنطق والرياضة البحتة . كما أن من بينها القضايا الأساسية للأخلاق ، والمشكلة

التى يجب أن تشغلنا هى كيف يمكن أن توجد مثل هـذه المعرفة ؟ وبالأخص كيف يمكن أن توجد معرفة للقضايا العامة فى الحالات التى لم نمتحن فيها جميع الحالات ولا يمكن لنا إطلاقا أن نمتحنها جميعا لأن عددها لا نهائى ؟

وهذه الأسئلة التى وضعها الفيلسوف الالمانى كانت Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) فى رأس القائمة صعبة للغاية وهامة جدا من الوجهة التاريخية .



الفصل الثامن

كيف أن المعرفة الأولية ممكنة

يعتبر إمانويل كانت عادة أعظم الفلاسفة المحدثين . ومع أنه عاش أثناء حرب السنوات السبع والثورة الفرنسية إلا أنه لم ينقطع قط عن تدريس الفلسفة فى كونيجزبرج فى بروسيا الشرقية . وكان أعظم ما قدمه الى الفلسفة هو اختراعه لما سماه « الفلسفة النقدية » التى بعد أن سلمت بوجود معرفة من أنواع مختلفة بحثت فى كيفية إمكان مثل هذه المعرفة ثم استنتجت من الإجابة على هـذا السؤال نتائج ميتافيزيقية تتعلق بماهية العالم وقد نشك إلى حد كبير فى صحة هذه النتائج ولكن « كانت » يستحق منا دون شك أن نشيد باسمه لأمرين : أولا ـ لأنه أدرك أن لدينا معرفة أولية ليست معرفة « تحليلية » بحتة أى أن عكسها يكون مناقضا مع نفسه ــ وثانيا ـ لأنه أظهر ما لنظرية المعرفة من أهمية فلسفية .

وقبل مجىء كانت كان الفلاسفة يتمسكون بالرأى القائل بأن أى معرفة أولية يجب أن تكون « تحليلية » . ومن الأفضل أن نوضح بمثال ما تعنيه هذه الكلمة . إذا قلت إن « الرجل الأصلع رجل » و « الشكل المستوى شكل » و « الشاعر الضعيف شاعر » فإننى فى الواقع صدر أحكاما تحليلية . فللموضوع الذى أتحدث عنه صفتان على الأقل عزلنا واحدة منها لكى نصفه بها ومثل هذه القضايا السابقة قضايا لا جديد فيها . ولن يتعرض لها فى الحياة الواقعية إلا خطيب يهيء السبيل للسفسطة . وإنما نسميها قضايا تحليلية ، لأن المحمول نستنتجه من مجرد تحليل الموضوع . وقد اعتقد الفلاسفة قبل مجىء كانت أن جميع الأحكام التى يمكن أن نتأكد منها تأكدا أوليا هى من هذا النوع لأن فى كل قضية من هذه القضايا محمول ليس إلا جزءاً من

الموضوع الذى يصفه . وإذا كان هـــذا صحيحا فإننا نقع فى تناقض لا مهرب منه إذا ما حاولنا أن ننكر أى شىء يمكن أن نعرفه معرفة أولية . فالقضية « الرجل الأصلع ليس أصلعا » تثبت وتنكر الصلع لرجل واحد . ولذا فهى تتناقض مع نفسها . ووفقا لهذا الرأى فان قانون التناقض الذى يثبت أن شيئا ما لا يمكن أن يتصف بصفة اولية وألا يتصف بها فى نفس الوقت يكفى فى نظر الفلاسفة السابقين لكانت لأن يقرر صدق كل معرفة أولية .

وقد كتشف هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) الذى سبق «كانت» بعد أن قبل وجهة النظر العادية بشأن ما يجعل المعرفة أولية — أن الارتباط فى حالات كثيرة كان يظن من قبل أنها تحليليــة وخاصة فى حالة العلة والمعلول ، هو فى الحقيقة تركيبى قد إفترض الفلاسفة العقليون على الأقل قبل مجىء هيوم أن من الممكن أن نستنتج المعلول من لعة إستنتاجا منطقيا إذا ما أوتينا قسطا كافيا من المعرفة . وقد برهن هيوم بحق كما يعترف الجمع الآن — على أن هذا لا يمكن أن يكون ومن هذا استنتج القضية المشكوك فيها كل الشك وهى أننا لا يمكن أن نعرف عن العلة والمعلول شيئا ما معرفة أولية وقد أثار شك هيوم القلق الشديد عند كانت الذى تعلم وفقا لتقاليد الفلسفة العقلية وحاول كانت أن يجد حلا لهذه المشكلة فأدرك أن جميع قضايا الحساب والهندسة لا العلاقة بين العلة والمعلول فقط هى قضايا تركيبية ، أى ليست تحليلية . وأن أى تحليل فى هذه القضايا لا يكشف عن المحمول ومثاله الذى يكرره باستمرار هو القضية ٧ + ٥ = ١٢ وقد أشار بحق إلى أن ٧ + ٥ يجب أن نضعهما معا لكى نحصل على ١٢ وأن فكرة ١٢ لا تحتويها العددان بل ولا تحتويها فكرة إضافتهما معا . ولذلك فقد ذهب إلى استنتاج أن جميع الرياضيات البحتة تركيبية مع أنها أولية . وقد أثارت هذه النتيجة مشكلة جديدة حاول كانت أن يجد لهـا حلا .

والسؤال الذى وضعه كانت فى أول فلسفته وهو « كيف تكون الرياضيات

البحتة ممكنة ؟ سؤال هام وصعب يجب على كل فلسفة غير فلسفة الشك البحت أن تجد له جوابا . وقد رأينا من قبل أن اجابة الفلاسفة التجريبيين وهى أن معرفتنا الرياضية تستنتج بواسطة الاستقراء من الشواهد الجزئية . هذه الاجابة ليست مطابقه للحقيقه لسببين . الأول أن صحة مبدأ الاستقراء نفسه لا يمكن أن نبرهن عليه بواسطة الاستقراء والثانى أن القضايا العامة فى الرياضيات مثل « اثنان واثنان أربعــة دائما » يمكن أن نعرفها على وجه اليقين بالنظر فى شاهد واحد (أو مثال واحد) وأننا لا نحصل على أى فائدة من تعداد الحالات الأخرى التى تصدق فيها هذه القضية . وعلى ذلك فمعرفتنا للقضايا العامة فى الرياضيات (وهذا ما ينطبق أيضا على المنطق) يجب أن يفسر تفسيرا آخر غير التفسير الذى ارتأيناه لمعرفتنا (المحتملة فقط) عن التعميمات التجريبية مثل « كل انسان فان »

وتنشأ المشكلة من أن مثل هذه المعرفة عامة فى حين أن كل تجربة فهى جزئية وما يبدو غريبا هو أن من الواجب ان نعرف مقدما بعض الحقائق عن أشياء جزئيه لم ندركها بالتجربة بعد ، غير أنه ليس فى استطاعتنا أن نشك بسهولة فى أن المنطق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأشياء . فنحن لا نعرف من سيكونون سكان لندن بعد مائة سنة . ولكننا نعرف أن أى اثنين منهم وأى اثنين آخرين سيكونون أربعة . وهذه القدرة على توقع الحوادث المتعلقة بالأشياء التى لم ندركها فى التجربة مثيرة للدهشة حقا والحل الذى ارتآه (كانت) لهذه المشكلة مع أنه غير صحيح فى رأيى - إلا انه هام ولكنه على أى حال صعب . وقد أدركه الفلاسفه المختلفون على أوجه متباينة . ومع ذلك فى استطاعتنا أن نعرض موجزاً بسيطا جدا لهذا الحل وإن كان كثير من شراح مذهب كانت سيرون أنه موجز يؤدى الى الخطأ .

وقد برهن كانت على أن فى كل ادراك من إدراكاتنا عنصرين علينا أن نميز بينهما : أحدهما يرجع الى الموضوع (أى الى ما سميناه « الشىء الطبيعى ») والآخر يرجع الى طبيعتنا الخاصة . وقد رأينا فى كلامنا عن المادة وموضوعات الحس أن

الشيء الطبيعي يختلف عن موضوعات الحس المرتبطة به . وأن موضوعات الحس يجب أن نعتبرها ناتجة عن تفاعل بين الشيء الطبيعي وأنفسنا . وإلى هنا نحن على اتفاق مع كانت . ولكن ما نتميز به عن كانت هو الطريقة التي يوزع بها مالنا وما للشيء الطبيعي فهو يعتبر أن المادة الخام التي يحصل عليها الاحساس مثل اللون والصلابة وغيرها . ترجع الى الشيء وأن مانقوم به هو تنظيمها (ترتيبها) في المكان والزمان . وايجاد جميع العلاقات الموجودة بين موضوعات الحس التي تنتج عن المقارنة أو عن اعتبار أحدها علة للآخر أو بأي طريقة أخرى والسبب الأساسي الذي يؤيد هذه النظرية هو مايبدو من أن لدينا معرفة أولية للمكان والزمان والعلية والمقارنة ولكن ليس لدينا معرفة أوليه لمادة الاحساس الخام الموجودة بالفعل . وهو يقول إننا نستطيع أن نتأكد من أن كل شيء ندركه بالتجربة لا بد أن يظهر الخصائص التي اثبتناها له في معرفتنا الأولية لأن هذه الخصائص ترجع الى طبيعتنا الخاصة . وعلى ذلك فلا يمكن أن ندرك شيئا دون أن تكون له هذه الخصائص

وكانت يعتبر الشيء الطبيعي — الذي يسميه « الشيء في ذاته » (١) — شيئا لا يمكن معرفته أصلا . وما يمكن أن نعرفه هو الشيء كما ندركه بالتجربة وهو الذي نسميه « بالظاهره » وما دامت الظاهرة نتيجة نشترك فيها نحن والشيء في ذاته فان من المؤكد أن لها الخصائص التي ترجع الينا . ومن المؤكد تبعا لذلك انها تطبق معرفتنا الاوليه . وعلى هذا فان هذه المعرفة رغم صحتها بالنسبة لأي تجربة فعليه ممكنة يجب ألا نفترض انها تنطبق خارج حدود التجربة . وعلى ذلك

---

(١) « الشيء في ذاته » عند كانت هو الشيء الطبيعي من حيث التعريف . اى انه سبب الاحساسات . الا ان هذه الذاتية ليست هي الخصائص التي تستخرج من التعريف اذ ان كانت يقول اننا نستطيع ان نعرف أن أي مقولة لا تنطبق على الشيء في ذاته (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالعلة) .

فبالرغم من وجود معرفة أولية فلن نستطيع ان نعرف شيئا عن الشيء فى ذاته أو عن موضوع تجربة فعلية أو ممكنة وبهذه الطريقة يحاول كانت أن يوفق بين ما يدافع عنه الفلاسفة العقليون وبين براهين الفلاسفة التجريبيين وان يوجد بينهما انسجاما .

وفيما عدا الأسس الثانوية التى يمكن ان تنتقد بمقتضاها فلسفة كانت يظهر أن هناك إعتراض أساسى يقضى على أية محاولة لمعالجة المعرفة الأولية بهذه الطريقة والشيء الذى علينا أن نوضحه هو يقيننا من أن الحقائق يجب أن تتفق دائما مع المنطق والحساب والقول بأننا نساعد فى وضع المنطق والحساب قول لا يفسر هذا فالطبيعة الانسانية حقيقة توجد فى هذا العالم الموجود شأنها شأن أى شيء آخر . وليس هناك ما يؤكد أنها ستبقى ثابتة . وإذا كان كانت على صواب فقد يحدث أن تتغير طبيعتنا غدا تغيراً يجعل اثنين واثنين خمسة ويبدو أن هذا الامكان لم يعرض له ، إلا أنه مما يقضى قضاء مبرما على اليقين وعلى التعميم الذى كان يرغب فى أن يدافع عنه فى سبيل القضايا الحسابية ومن الصحيح أن هذا الأمكان أو هذه الصورية لا تتفق ونظرية كانت . وهى أن الزمان نفسه صورة يفرضها المدرك على الظواهر حتى أن ذاتنا الحقيقية لا توجد فى زمان وليس لها غد . ولكن لا يزال عليه أن يفترض أن النظام الزمنى للظواهر تحدده خصائص ما وراء الظواهر وهذا مايكفى لجوهر برهاننا .

وعلاوة على ذلك يظهر أن التفكير يجعل من الواضح أنه فى حالة ما إذا كان فيما نعتقده من القضايا الحسابية قدر من الصواب فمن الضرورى أن تنطبق هذه القضايا على الأشياء بالتساوى سواء كنا نفكر فيها أم لا . فشيئان طبيعيان وشيئان آخران يجب أن تكون أربعة أشياء طبيعية حتى ولو لا كنا لا نستطيع أن ندرك الأشياء الطبيعية — ونحن نؤكد هذا قطعا فى حدود ما نقصده حين نقرر أن اثنين واثنين أربعة ، وصحتها يقينية تماما كصحة تقرير أن ظاهرتين وظاهرتين أخرتين

أربعة ظواهر ، وعلى هذا فالحل الذى قال به كانت يحدد — دون وجه حق — مجال القضايا الأولية مع فشله فى محاولة تفسير هذه القضايا .

وفيما عدا الآراء الخاصة التى دافع عنها كانت فإن الفلاسفة يعتبرون على وجه العموم أن ماهو أولى هو عقلى بمعنى ما . أى يتعلق بالطريقة التى يجب أن نفكر بها أكثر مما يتعلق بأى حقيقة من حقائق العالم الخارجى وقد أشرنا فى الفصل السابق الى المبادىء الثلاثة التى تسمى عادة « قوانين الفكر » . ووجهة النظر التى أدت إلى أن نسميها بهذا الاسم وجهة طبيعية ولكن هناك أسبابا قوية تدعونا الى القول أنها تؤدى الى الخطأ . ولنأخذ قانون التناقض كوسيلة للإيضاح — هذا القانون نصوغه فى الغالب فى هذه الصورة وهى « لا شىء يمكن أن يكون وألا يكون معا » ويقصد بهذا التعبير هذه الحقيقة وهى أن الشىء لا يمكن أن يتصف بصفة معينة ولا يتصف بها فى نفس الوقت — وعلى ذلك فإذا قلنا على سبيل المثال عن شىء ما أنه شجرة زان فانه لا يمكن أن لا يكون شجرة زان أيضا وإذا كانت مائدتى مستطيلة فانها لا يمكن أن تكون أيضا غير مستطيلة وهكذا .

وإذن فإن ما يجعل من الطبيعى أن نسمى هذا المبدأ قانونا من قوانين الفكر هو أننا نقتنع بضرورة صدقه بطريق الفكر أكثر مما نقتنع بضرورة صدقه بطريق الملاحظة الخارجية . فعندما رأينا أن شجرة ما هى شجرة زان فإننا لا نحتاج إلى أن ننظر إليها مرة أخرى لكى نؤكد أنها ليست شجرة زان أيضا . فالفكر وحده يجعلنا ندرك أن هذا مستحيل . ومع ذلك فالنتيجة التى تقول بأن قانون التناقض هو قانون من قوانين للفكر هى نتيجة مؤدية إلى الوقوع فى الخطأ . فما نعتقده — عندما نعتقد بقانون التناقض — لا أن العقل قد فطر بحيث يجبر على الاعتقاد بقانون التناقض . فهذا الاعتقاد نتيجة لازمة للتفكير السيكلوجى الذى يفترض الاعتقـــاد بقانون التناقض من قبل أما الاعتقاد بقانون التناقض فهو اعتقاد يتعلق بالأشياء لا بالأفكار وحدها . فليس هو الاعتقاد مثلا بأننا إذا حكمنا أن شجرة معينة هى

شجره زان فإننا لا نستطيع فى نفس الوقت أن نحكم بأنها ليست شجرة زان . ولكنه الاعتقاد بأنه إذا كانت الشجرة شجرة زان فإنه لا يمكن أن تكون فى نفس الوقت ليست من أشجار الزان. وإذن فقانون التناقض يتعلق بالأشياء ولا يتعلق بالأفكار وحدها . ورغم أن الاعتقاد بقانون التناقض هو نوع من الفكر فإن قانون التناقض نفسه ليس فكراً ولكنه حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة فى هذا العالم . ولو كان ما نعتقده — حين نعتقد بقانون التناقض — ليس صحيحاً فيما يتعلق بالأشياء الموجودة فى العالم فإن حقيقة أننا قد أجبرنا على أن نحكم عليه بأنه صحيح لم تمكن لتنقذ قانون التناقض من أن يكون خطأ وهذا يبين لنا أن هذا القانون ليس قانوناً من قوانين الفكر .

ومن الممكن أن نطبق برهاناً مشابهاً لهذا البرهان على أى حكم آخر من الأحكام الأولية . فعندما نحكم بأن اثنين واثنين أربعة فإننا لا نصدر حكماً على أفكارنا بل نصدر الحكم على كل زوجين موجودين بالفعل أو بالقوة . ومع صحة ان عقولنا قد فطرت بحيث نعتقد أن اثنين واثنين اربعة فان هذا ليس ماتؤكده — على وجه اليقين — حين نقول ان اثنين واثنين أربعة — ولا يمكن لأى حقيقة تتعلق بتكوين عقولنا أن تجعل من الصحيح أن اثنين واثنين اربعة . وإذن — فاذا كانت معرفتنا الاولية لا تؤدى الى الوقوع فى الخطأ — فانها لا تكون مجرد معرفة تتعلق بتكوين عقولنا ولكنها تكون قابلة لان نطبقها على كل مايحتويه العالم سيان فى ذلك ماهو عقلى وماهو غير عقلى .

ويبدو أن الحقيقة هى أن كل معرفتنا الاولية تتعلق بالذوات التى لا توجد فى العالم العقلى ولا فى العالم الطبيعى — إذا اردنا أن نتكلم بدقة . هذه الذوات يمكن أن تنحصر فى أقسام الكلام التى ليست بأسماء كالصفات والعلاقات . فلنفرض على سبيل المثال أنى فى حجرتى فانى موجود وحجرتى موجودة ولكنه هل «فى» موجودة ؟ إلا أن من الواضح أن كلمة « فى »

لها معنى يدل عـــلى علاقة توجد بيني وبين حجرتي . وهذه العلاقة شيء رغم أننا لا يمكن أن نقول إنها توجد بنفس المعنى الذي أوجد به أنا وتوجد به حجرتي . والعلاقة «في» هي شيء من الممكن أن نفكر فيه وأن ندركه لأننا إن لم ندركه فلن نستطيع أن ندرك الجملة « أنا في حجرتي » وقد ذهب كثير من الفلاسفة متبعين كانت إلى أن العلاقات من عمل العقل وأن الأشياء في ذاتها ليس بينها علاقات . بل إن العقل يجمع بين الاشياء في فعل واحد من أفعال الفكر وبذلك يوجـــد العلاقات التي يحكم على الاشياء بأنها تحتويها .

ومع ذلك فان هذه النظرية قابلة لاعتراضات تشبه تلك الاعتراضات التي أثرناها من قبل ضد كانت : ويبدو لي أن من الواضح أن الفكر ليس هو السبب في صحة القضية « أنا في غرفتي » فقد يكون من الصحيح أن أبامقص (اسم حشرة) في غرفتي رغم أنني لا أدرك هذه الحقيقة . ولا يدركها أبو مقص ولا يدركها أي شخص آخر إذ أن هذا الحكم يتعلق فقط بأبي مقص والحجرة ولا يتوقف على أي شيء آخر . وعلى ذلك فالعلاقات كما سنرى بتفصيل أوسع في الفصل التالي — يجب أن توضع في عالم ليس بعالم عقلي ولا طبيعي وهذا العالم ذو اهمية عظمى للفلسفة ولمشاكل الفلسفة الاولية على وجه الخصوص : وفي الفصل التالي سوف نوالي توضيح ماهيته وأثره على المشاكل التي انتهينا من معالجتها الآن .

الفصل التاسع

عالم الكليات

رأينا فى نهاية الفصل السابق أن ذواتا كالعلاقات يظهر أن لها وجودا مختلفا بشكل ما عن وجود الأشياء الطبيعية ومختلفا أيضا عن وجود العقول ووجود موضوعات الحس . وفى هذا الفصل علينا أن ننظر فى ماهية هذا النوع من الوجود وكذلك فى الأشياء التى لها مثل هذا النوع من الوجود وسنبدأ بالمسألة الأخيرة .

والمشكلة التى نحن بصددها الآن مشكلة قديمة جدا إذ أن أفلاطون هو الذى أدخلها فى الفلسفة فنظرية أفلاطون « فى المثل » ما هى الا محاولة لحل هذه المشكلة بعينها . وفى رأيى أنها من أكثر المحاولات نجاحا الى الآن . والنظرية التى سنقررها فيما يأتى هى الى حـــد كبير نظرية أفلاطون مع شىء من التعديلات التى ظهرت ضرورتها على مر الزمن

نشأت هذه المشكلة عند أفلاطون كما يلى تقريبا : لنأخذ مثلا فكرة كالعدالة فاذا سألنا انفسنا ما هى العدالة كان من الطبيعى أن نبدأ بالنظر فى هذا الفعل العادل وذاك الفعل العادل والفعل العادل الآخر للكشف عما هو مشترك بينها . ولا بد أنها جميعا بمعنى ما تشارك فى ماهية مشتركة توجد فى أى شىء عادل ولا توجد فى أى شىء آخر . وهذه الماهية المشتركة التى بفضلها كانت هذه الأمثال جميعا عادلة هى العدالة نفسها ، ذلك الجوهر الخالص الذى ينتج تعدد الأفعال العادلة من اختلاط حقائق الأفعال العادية به . ومثل هذا القول يمكن أن يقال عن أى كلمة أخرى

تنطبق على عدد من الأشياء الجزئية لأنها جميعا تشترك فى طبيعة أو جوهر مشترك كالبياض مثلا . وهذا الجوهر الخالص هو ما يسميه افلاطون « بالمثال » أو « الصورة » (ولا يجب أن نفترض ان « المثل » بالمعنى الذى يقصده توجد فى العقول ولو انها قد تدرك بالعقل) ومثال العدالة ليس أى شىء عادل بل هو شىء آخر خلاف الأشياء الجزئية شىء تشارك فيه الأشياء الجزئية ولما كان غير جزئى فلا يمكن أن يوجد فى عالم الحس وزيادة على ذلك فانه ليس بفان او متغير كالأشياء المحسوسة . بل هو باق بذاته وثابت وغير فاسد .

وهكذا وصل أفلاطون الى عالم فوق العالم المحسوس أكثر حقيقة من عالم الحس العادى هو عالم المثل غير المتغير الذى يعطى وحده العالم الحسى كل ماقد ينسب إليه من إنعكاس باهت للحقيقة . فالعالم الحقيقى حقا فى نظر أفلاطون هو عالم المثل إذ أننا مهما حاولنا أن نقول عن الأشياء الموجودة فى عالم الحس فإننا ننجح فقط فى القول بأنها تشارك فى هذا المثال أو ذاك أى تلك المثل التى تكون لذلك جميع خصائص الأشياء . ويصبح من السهل حينئذ أن يقودنا هذا الى مذهب صوفى ، فنحن قد نأمل فى ساعة تجل صوفية أن نرى المثل كما نرى الأشياء الحسية وقد نتخيل أن المثل موجودة فى السماء . وهذه التطورات الصوفية طبيعية جداً إلا أن أساس النظرية يوجد فى المنطق وعلى هذا الاعتبار يجب أن ننظر إليها .

إرتبطت كلمة « مثال » على مر الزمان بأشياء كثيرة تضللنا تماما إذا ماطبقت على « مثل » أفلاطون وعلى ذلك فسنستعمل كلمة « كلى » بدلا من كلمة « مثال » لنشرح ماقصده أفلاطون . وجوهر ذلك النوع من الذوات الذى عناه أفلاطون هو أنه معارض للاشياء الجزئية الموجودة فى الاحساس . فنحن نطلق على كل مايحس أو ما هو مماثل فى طبيعته لما يحس كلمة جزئى وبخلاف ذلك فان الكلى هو أى شىء تشترك فيه جزئيات كثيرة وله هذه الخصائص التى كما رأينا تميز العدالة والبياض من الافعال العادلة والاشياء البيضاء .

واذا ما اختبرنا الكلمات العادية وجدنا بشكل عام أن أسماء الاعلام تدل على

الجزئيات فى حين ان الأسماء الاخرى والصفات واحرف الجر والافعال تدل على الكليات . وتدل الضمائر على الجزئيات إلا أنها مشتركة فلا نعرف اى جزئى تدل عليه الا حسب النص او الظروف التى تستخدم فيها . وكلمة « الآن » تدل على جزئى هو اللحظة الراهنة . إلا انها كالضمائر تدل على جزئى مشترك المعنى اذ ان الحاضر دائم التغير .

وسنرى أنه لا يمكن تكوين جملة بدون كلمة تدل على كلى . وأقرب مثال هو مثل هذه القضية « أنا أحب هذا » فحتى فى هذه القضية تدل كلمة « أحب » على كلى إذ يمكن أن أحب أشياء أخرى كما أن أناسا آخرين قد يحبون أشياء أخرى وعلى ذلك فكل الحقائق تتضمن كليات وكل معرفة للحقائق تتضمن إدراكا مباشرا للكليات

وإذا كانت جميع الكلمات التى توجد فى القاموس تقريبا تدل على كليات فإن من الغريب ألا نجد من الأشخاص إلا القليلين — فيما عدا دراسى الفلسفة — هم الذين يتحققون من وجود ذوات كالكليات . طبيعى أننا لا نفكر فى تلك الكلمات التى لا تدل فى جملة ما على الجزئيات وإذا ما اضطررنا إلى التفكير فى كلمة تدل على كلى فإننا نفكر فيها على أنها تدل على جزئى مندرج تحت كلى . فاذا سمعنا مثلا الجملة « قطع رأس شارل الاول » فاننا طبعا سنفكر فى شارل الأول وفى رأس شارل الأول وفى عملية قطع رأسه وكل هذه جزئيات ولكننا لا نفكر فيما تعنيه كلمة « رأس » أو كلمة « قطع » التى هى كليات فنحن نشعر بأن مثل هـذه الكلمات ليست تامة وليست جوهرية . ويظهر أنها تتطلب نصا قبل أن يمكن أن نقرر شيئا بصددها . ومن هنا أمكن أن نتحاشى كل ملاحظة عن الكليات إلى أن ألزمتنا الفلسفة الانتباه إليها .

وحتى فى دائرة الفلاسفة يمكننا أن نقول بوجه عام أن هذه الكليات التى أطلق عليها الصفات والاسماء فقط هى التى لوحظت بشدة وفى أغلب الأحيان ينصرف النظر عادة عن الكليات التى تسمى بالافعال وأحرف الجر وكان لحذفها أثر كبير على الفلسفة . وليس من الصعب أن نقول أن معظم الميتافيزيقات منذ أيام سبينوزا قد حددها هذا الحذف . والطريقة التى حدث ذلك بها هى باختصار كما يلى . إذا تحدثنا بوجه عام فإننا نقول إن الصفات

المشتركة والأسماء المشتركة تعبر عن صفات وخواص للأشياء الفردية فى حين أن حروف الجر والأفعال ترمى إلى بيان علاقات بين شيئين أو أكثر . وعلى ذلك فان اغفال أحرف الجر والأفعال أدى الى الاعتقاد بأن كل قضية يمكن النظر اليها باعتبار أنها تسند صفة الى شيء واحد أكثر من أنها تعبر عن علاقة بين شيئين أو أكثر . وعلى ذلك افترض أنه لا يمكن أن يكون هناك فى النهاية ذواتا كالعلاقات بين الأشياء . وعلى ذلك فإما أن يكون هناك شيء واحد فى العالم أو إذا وجدت أشياء متعددة فانها لا يمكن أن تتفاعل فيما بينها اذ أن أى تفاعل ينبغى أن يكون علاقة والعلاقات مستحيلة .

وأول هذين الرأيين وهو الذى قال به سبينوزا والذى يقول به فى أيامنا هذه مستر برادلى وفلاسفة كثيرون آخرون يسمى مذهب الوحدة Monism أما الرأى الثانى الذى قال به ليبنتز ولكنه قليل الانتشار فى هـــذه الأيام فيسمى مذهب الذرات الروحية (المونادات) Monadism لأن كل شيء من الأشيــــاء المنعزلة يسمى ذرة روحية (موناد) وكلا هاتين الفلسفتين المتعارضتين على ما هما عليه من الطرافة قد نتجتا فى رأيى عن حصر الانتباه دون داع فى نوع واحد من الكليات وهو ذلك النوع الذى نرمز له بالصفات والأسمـــاء أكثر مما نرمز له بالأفعال وأحرف الجر .

والحقيقة أنه إذا رغب أحد فى أن ينكر انكارا تاما وجود مثل هذه الأشياء التى نسميها كليات فاننا نجد أننا لا نستطيع أن نبرهن بدقة على أن هناك ذواتا كالصفات ،أى الكليات التى نرمز لها بالصفات والأسماء فى حين أننا نستطيع تثبت ضرورة وجود علاقات ، أى ذلك النوع من الكليات الذى نرمز له بالأفعال وأحرف الجر . ولنوضح ذلك بكلى « البياض » فاذا اعتقدنا أنه يوجد مثل هذا الكلى فاننا سنقول أن الأشياء بيضاء لأن فيها صفة البياض وهذا الرأى على كل حال قد أنكره بركلى وهيوم بشدة وتابعهما فى ذلك تجريبيون متأخرون وقد ظهر

إنكارهما فى صورة إنكار وجود مثل هذه الأشياء التى نسمها « بالمعانى المجردة » فقد قالا أننا إذا ما أردنا أن نفكر فى البياض فاننا نكون صورة لشىء جزئى أبيض ثم نفكر واضعين هذا الجزئى أمام أعيننا ومحترسين ألا نستنتج شيئا يتعلق به لا نستطيع أن نرى أنه ينطبق أيضا على أى شىء أبيض آخر . ولا شك أن هذا صحيح الى حد كبير باعتبار أنه يشرح عملياتنا العقلية الفعلية . ففى الهندسة مثلا إذا ما أردنا أن نبرهن على شىء عن جميع المثلثات فاننا نرسم مثلثا جزئيا ونفكر فيه محترسين من استخدام أية خاصية لا تشترك فيها المثلثات الأخرى . ولكى يتحاشى المبتدىء الخطأ فانه غالبا ما يجد أن من المفيد أن يرسم عدة مثلثات تختلف بعضها عن بعض بقدر الامكان لكى يتأكد من أن برهنته يمكن أن تنطبق عليها جميعاً . الا أن صعوبة ما تنشأ بمجرد أن نسأل أنفسنا كيف نعرف أن شيئا ما هو أبيض أو مثلثا . فاذا أردنا أن نتجنب كليى البياض و المثلثية . فاننا سنختار شيئا جزئيا أبيض أو مثلثا جزئيا ونقول إن أى شىء يكون أبيض أو مثلثا إذا ما كان له نفس الشبه الذى لجزئياتنا المختارة . ولكن الشبه المرجو سيكون حينئذ كليا فما دامت ثمة أشياء بيضاء كثيرة فان الشبه يجب أن يقوم بين أزواج كثيرة من الأشياء البيضاء الجزئيه وهذه خاصية الكلى . ويصبح مما لاجدوى منه أن نقول أن هناك شبها مختلفا لكل زوج لاننا يجب أن نقول حينئذ أن هذه التشابهات يشبه احدها الآخر وهكذا ونضطر اخيرا إلى اقرار الشبه على أنه كلى . وعلاقة التشابه لذلك يجب أن تكون كليا صحيحا واذا اضطررنا الى اقرار هذا الكلى فاننا نجد أنه يصبح غير جدير بالأعتبار أن تخترع نظريات صعبة غير وجيهة لتجنب الاعتراف بكليات مثل البياض والمثلثية .

ولقد أخفق بركلى وهيوم فى ملاحظة هذا الخطأ فى انكارهما « للمعانى المجردة » لأنهما كمعارضيهما فكرا فقط فى الصفات وأنكر كلاهما العلاقات ككليات وبذلك يكون عندنا اعتبار يبدو فيه العقليون على حق، كمعارضين

التجريبيين بالرغم من أن استنتاجات العقليين إذا اتصفت بشيء فانما تتصف بتعرضها الخطأ أكثر من استنتاجات التجريبيين نظرا لاغفال أو إنكار العلاقات .

واذا رأينا الآن أنه لابد من وجود ذوات كالكليات فان النقطة التالية التى يجب أن نبرهن عليها هي أن وجودها ليس مجرد وجود عقلى ونعنى بذلك أن أى موجود ينتمى اليها مستقل عن كونه معقولا أو عن فهمه بواسطة العقول بأى طريقة . ولقد أشرنا الى هذا الموضع فى نهاية الفصل السابق ولكن يجب أن نرى الآن بطريقة أكمل إلى أى نوع من أنواع الوجود تنتمى الكليات .

ولننظر الآن فى قضية مثل « ادنبره شمال لندن » فعندنا هنا علاقة بين مكانين . ويبدو من الواضح أن العلاقات قائمة مستقلة عن معرفتنا لها . فاذا ما عرفنا أن أدنبرة تقع شمال لندن فنحن نعرف شيئا له علاقة فقط بأدنبرة ولندن ولسنا نحن الذين نسبب صدق القضية بمعرفتنا لها . بل بالعكس إننا نفهم حقيقة كانت موجودة قبل أن نعرفها .

فالمكان الذى تقع عليه أدنبره يقع شمال المكان الذى تقع عليه لندن حتى ولو لم يكن هناك آدميون يعرفون شيئا عن الشمال والجنوب . وحتى اذا لم تكن هناك عقول فى الكون بالمرة — وينكر هذا كثير من الفلاسفة سواء للأسباب التى أبداها بركلى او الأسباب التى أبداها كانت . ولكننا قد فرغنا من النظر فى هذه الأسباب ورأينا أنها غير كافية . ولذلك فى إمكاننا الآن أن نسلم بصحة أنه لا شيء عقلى سبق لنا افتراضه فى الحقيقة التى تقول أن أدنبرة تقع فى شمال لندن . إلا أن هذه الحقيقة تتضمن علاقة « إلى الشمال من » التى هى كلى ويكون من المحال ألا تتضمن الحقيقة كلها شيئا عقليا إذا كانت العلاقة « إلى الشمال من » التى هى جزء مكون للحقيقة قد تضمنت شيئا عقليا . ولهذا يجب أن نعترف بأن العلاقة كالألفاظ التى تتعلق بها ليست متوقفة على الفكر بل تنتمى إلى العالم المستقل الذى يدركه الفكر ولكنه لا يخلقه .

ومع ذلك فإن هذه النتيجة تعترضها صعوبات وهى أن العلاقة « إلى الشمال من » لا يبدو أنها توجد بنفس المعنى الذى توجد به أدنبرة ولندن فإذا سألنا « متى وأين توجد هذه العلاقة » فإن الجواب يجب أن يكون « إنها لا توجد فى مكان ولا زمان » فلا يوجد أى مكان أو زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة « إلى الشمال من » فهى لا توجد فى أدنبرة كما أنها لا توجد فى لندن إذ أنهـا تتعلق بالاثنين وهى محايدة باعتبار أنها بينهما كما أننا لا نستطيع أن نقول أنهـا توجد فى أى زمان معين وإذا كان كل ما يمكن أن يدرك بالحواس أو بالتأمل الباطنى يوجد فى زمان معين لذلك فإن العلاقة « إلى الشمال من » تختلف اختلافا أساسيا عن مثل هذه الأشياء فهى ليست فى مكان ولا فى زمان كما أنها ليست مادية أو عقلية . ومع ذلك فإنهـا شىء ما .

ذلك النوع الغريب من الوجود الذى ينتمى إلى الكليات قد أدى بالناس بوجه عام إلى أن يفترضوا أنها عقلية حقا . نحن نستطيع أن نفكر فى الكلى وتفكيرنا عندئذ يوجد بمعنى عادى تماما كأى عملية عقلية أخرى . ولنفترض مثلا أننا نفكر فى البياض فعندئذ يمكن أن يقال بمعنى ما أن البياض فى عقلنـا . وهنا نكون بإزاء نفس الغموض الذى لاحظناه عند مناقشة بركلى فى الفصل الرابع فليس البياض بالمعنى الدقيق هو الذى فى عقلنا بل الذى يوجد هو عملية التفكير فى البياض فالغموض المرتبط بكلمة « فكرة » والذى لاحظناه فى حينه هو السبب فى الخلط هنا أيضا .

فالبياض يكون « فكرة » بأحد معانى هذه الكلمة أقصد بالمعنى الذى ينىء به عن موضوع فعل التفكير . وعلى ذلك إذا لم نحذر الغموض فقد نظن أن البياض « فكرة » بالمعنى الآخر أى فعل التفكير . وهكذا نصل الى الظن بان البياض عقلى ولكننا بتفكيرنا على هذا النحو نسلب الكلمة صفتها الجوهرية وهى « الكلية » إذ أن فعل التفكير عند شخص فى وقت ما هو شىء مختلف عن فعل التفكير عند نفس الشخص فى وقت آخر . وعلى ذلك فاذا كان البياض هو الفكر كمقابل

لموضوعه فان رجلين مختلفين لا يستطيعان أن يفكرا فيه كما لا يستطيع رجل واحد أن يفكر فيه مرتين . أما ماتشترك فيه أنواع مختلفة من الأفكار عن البياض فهو موضوعها وهذا الموضوع مختلف عنها جميعا وعلى ذلك فالكليات ليست أفكاراً بالرغم من أنها موضوعات الأفكار عند ما نعرفها .

وسوف نجد من الملائم أن نقول عن الأشياء أنها موجودة Existing ، فقط عند ما تكون فى الزمان . أى عند ما نستطيع أن نشير الى وقت معين توجد فيه غير مستبعدين إمكان وجودها فى كل الأزمان وهكذا فالأفكار والمشاعر والعقول والأشياء الطبيعيـــة موجودة Exist ولكن الكليات لا توجد بهـــذا المعنى وسوف نقول إنها كائنة Subsist أو أن لها كياناً أو كينونة Being على اعتبار أن كلمة كين Being تقابل كلمة وجود Existence من حيث أنها لا زمانيـة . ولذلك يمكن أن يوصف عالم الكليات بعالم « الكينونة » فعالم الكينونة غير متغير وثابت وتام ويعجب الرياضيين والمناطقة وواضعى المذاهب الميتافيزيقية وكل من يهوى الكمال أكثر مما يهوى الحياة . أما عالم الوجود فهو متغير وغامض ليس له حدود ظاهرة ولا تصميم أو تنظيم واضح — ولكنه يحتوى على جميع الأفكار والمشاعر وجميع موضوعات الحس وجميع الأشياء الطبيعية وعلى كل ما يمكن أن يؤدى الى الخير والشر وكل ما يمكن أن يحـــدث اختلافا فى قيمة الحياة والعالم . وبحسب طباعنا العامة سوف نفضل التأمل فى أحدهما عن التأمل فى الآخر . أما ذلك الذى لا نفضله فإنه سوف يبدو لنا كظل باهت لذلك الذى نفضله ولا يكاد يستحق أن ننظر اليه على أنه حقيق بأى معنى من المعانى . ولكن الحقيقة هو أن لكليهما نفس الحق فى استرعاء انتباهنا المحايد فكلاهما حقيق وكلاهما ذو أهمية لدى الفيلسوف الميتافيزيقى . والواقع أننا بمجرد أن نميز هذين العالمين سرعانـــ ما يصبح من الضرورى أن ننظر فى علاقتهما .

الفصل العاشر

فى معرفتنا للكليات

يمكن أن تقسم الكليات كما تقسم الجزئيات الى تلك التى تعرف معرفة مباشرة وتلك التى تعرف بالوصف وتلك التى لا تعرف ، لا بالمعرفة المباشرة ولا بالمعرفة بالوصف . وذلك فيما يتعلق بمعرفة فرد ما فى وقت معين .

ولننظر أولا فى معرفة الكليات معرفة مباشرة . ولنبدأ فنقول إن من الواضح أننا نعرف معرفة مباشرة كليات مثـــل أبيض وأحمر واسود وحلو ومر وصلب الخ . أى أننا نعرف الصفات التى تمثلها موضوعات الحس فعندما نرى بقعة بيضاء فاننا نعرف لأول وهلة هذه البقعة الجزئية معرفة مباشرة . ولكن عندما نرى بقعا كثيرة بيضاء فاننا نتعلم بسهولة تجريد البيـــاض الذى تشترك فيه جميعا وفى أثناء تعلمنا هذا نتعلم أيضـــا أن نعرف البياض معرفة مباشرة وعمثل هذه العملية نعرف معرفة مباشرة أى كلى آخر من نفس النوع . والكليات التى من هذا النوع يمكن أن تسمى « الصفات الحسية » ويمكن أن تفهم بمجهود من التجريد أقل مما يبذل فى معرفة أى نوع آخر . كما تبدو أنها أقرب إلى الجزئيات من الكليات الأخرى .

ثم ننتقل إلى العلاقات . وأسهل العلاقات فهما هى تلك التى تقوم بين الأجزاء المختلفة لموضوع حس واحد مركب . فمثلا يمكن ان أرى بنظرة واحدة الصفحة التى أكتب عليها بأكملها وعلى ذلك فالصفحة بأكملها يتضمنها موضوع حس واحد . ولكنى أدرك أن بعض أجزاء من الصفحة إلى يسار أجزاء أخرى وبعضها يعلو البعض

الآخر ويبدو أن عملية التجريد فى هذه الحالة تحدث كالآتى : أرى بالتتابع عدداً من موضوعات الحس يكون جزء منها إلى يسار الجزء الاخر . وأدرك كما فى حالة البقع البيضاء المختلفة أن كل موضوعات الحس هذه تشترك فى شىء ما . وبالتجريد أجد أن ماتشترك فيه هو علاقة معينة بين أجزائها أعنى العلاقة التى أدعوها « الوجود الى اليسار من » وبهذه الطريقة أعرف العلاقة الكلية معرفةمباشرة .

وبمثل هذه الطريقة أدرك علاقة القبلية والبعدية فى الزمن . لنفترض أننى سمعت مجموعة أجراس متتابعة فعندما يدق آخر جرس فى المجموعة فاننى أستطيع أن أحتفظ بأصوات المجموعة كلها أمام عقلى وأستطيع أن أدرك أن الأجراس الأولى قد دقت قبل الوقت الحاضر . وأستطيع أن اجرد من أى من هذين المصـــدرين العلاقة الكلية للقبل والبعد تماما كما أجرد العلاقة الكلية « الوجود الى اليسار من » . وهكذا فان العلاقات الزمنية كالعلاقات المكانية توجد ضمن العلاقات التى نعرفها معرفة مباشرة .

وثمة علاقة أخرى نعرفها معرفة مباشرة بنفس الطريقة تقريبا هى علاقة التشابه فإذا رأيت شيئين أخضرين فى وقت واحد فإنى أستطيع أن أرى أنهما متشابهان وإذا رأيت أيضا لونا أحمر فى نفس الوقت فإننى أستطيع أن أرى أن الشيئين الأخضرين يتشابهان بدرجة أكبر من تلك التى يشبه بها كل واحد منها الشىء الأحمر وبهذه الطريقة أعرف معرفةمباشرة كلى التشابه أو المشابهة

وتوجد بين الكليات كما يوجد بين الجزئيات علاقات نستطيع أن ندركها بطريقة مباشرة . وقد رأينا أننا نستطيع أن ندرك أن الشبه بين لونين أخضرين أكبر من الشبه بين لون أخضر ولون أحمر . وعلى ذلك فنحن نبحث فى علاقة بين علاقتين . وهى علاقة « أكبر من » ومعرفتنا بهذه العلاقات بالرغم من أننا نحتاج اليها فى معرفتنا صفات موضوعات الحس ، إلا أنها تظهر أنها مباشرة مثلها وأنها

وأنها يقينية كذلك (على الأقل فى بعض الحالات) وعلى ذلك فهناك معرفة مباشرة للكليات كما أن هناك معرفة مباشرة لموضوعات الحس .

وإذا ماعدنا الآن إلى المعرفة الأولية التى تركناها بدون حل عندما بدأنا البحث فى الكليات نجد أنفسنا فى مركز يسمح لنا بأن نتناولها بطريقة أدعى للإطمئنان الذى لم يكن ممكنا من قبل . ولنعد الآن إلى القضية « اثنان واثنان أربعة » نجد أن من الواضح جدا على ضوء ماقيل إلى الآن أن هذه القضية تقرر علاقة بين الكلى « أثنين » والكلى « أربعة » . وهذا يثير قضية أخرى سنخاطر الآن بتقريرها وهى أن كل معرفة أولية تعالج فقط العلاقات بين الكليات وهذه القضية لها أهمية كبرى وهى تخطو بنا خطوات واسعة نحو حل صعوباتنا السابقة المتعلقة بالمعرفة الألية .

والحالة الوحيدة التى تبدو فيها قضيتنا لأول وهلة كما لو كانت غير صحيحة هى الحالة التى تقرر فيها أى قضية أولية أن جميع جزئيات نوع معين تنتمى إلى نوع آخر أو أن جميع الجزئيات التى لها خاصية معينة لها ايضا خاصية اخرى . وفى هذه الحالة نبدو كما لو كنا نعالج الجزئيات التى لها الخاصية بدلا من الخاصية نفسها — والقضية « إثنان وإثنان اربعة » هى فى الحقيقة حالة فى نفس الموضوع إذ انه يمكن ان تصاغ فى الصورة الآتية « اى إثنين واى إثنين تكون اربعة » او « اى مجموعة مكونة من زوجين هى مجموعة رباعية » فاذا استطعنا ان نبين ان مثل هذه القضية تعالج فى الحقيقة كليات فقط فإننا يمكن أن نعتبر ان قضيتنا قد برهن عليها .

ومن الطرق التى نكتشف بها ماتبحث فيه قضية ما ، ان نسأل انفسنا ماهى الكليات التى يجب أن نفهمها — أو بعبارة أخرى أى الموضوعات يجب أن نعرفه معرفة مباشرة — لكى نرى ما الذى تعنيه القضية . وبمجرد أن نعرف ما الذى تعنيه القضية يتضح أننا نعرف مباشرة بالضرورة ما تبحث فيه هذه القضية حقا . حتى قبل أن نعرف ما إذا كانت صحيحة أو خاطئة . وبتطبيق هذا الاختبار يتضح أن قضايا كثيرة مما قد يبدو أنها تعالج جزئيات لا تعالج فى الحقيقة سوى كليات

فحتى إذا ما فسرنا القضية الخاصة « إثنان وإثنان أربعة » على أنها تعني « أي مجموعة مكونة من زوجين هي مجموعة رباعية » . فإنه يكون من الواضح أننا نستطيع أن نفهم القضية أي أن نرى ماتقرره بمجرد أن نعرف ماتعنيه كلمة مجموعة . وكلمة إثنان وكلمة أربعة . وليس من الضروري بالمرة أن نعرف جميع الأزواج في العالم . لأنه إذا كان ذلك ضروريا فمن الواضح أننا لم نكن لنستطيع أن نفهم القضية . إذ أن الأزواج متعددة إلى ما لا نهاية . ولذلك لا يمكن أن نعرفها جميعا . وهكذا فبالرغم من أن حكمنا العام يتضمن أحكاما عن جزئيات أزواج جزئية بمجرد أن نعرف أنه يوجد مثل هذه الأزواج الجزئية ، إلا أن الحكم نفسه لا يقرر أو يتضمن أن هناك مثل هذه الأزواج الجزئية . وعلى ذلك فإنه يعجز عن إصدار أي حكم كان عن أي زوج جزئي واقعي . فالحكم واقع على «الزوج» بمعنى كلي وليس على هذا الزوج أو ذاك .

وعلى ذلك فان الحكم « اثنان واثنان أربعة » يتعلق بالكليات فقط ولذلك يمكن أن يعرفه أي شخص يعرف الكليات المذكورة مباشرة . ويستطيع أن يدرك العلاقة بينها . تلك العلاقة التي يقررها الحكم . ويجب أن نقبل كحقيقة واقعة توصلنا إليها بالتأمل في معرفتنا أننا نملك القدرة على أن ندرك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحيانا وبالتالي على أن نعرف القضايا الأولية أحيانا كقضايا الرياضة والمنطق — والشيء الذي بدا غريبا لنا عند ما تناولنا مثل هذه المعرفة فيما قبل هو أنها ظهرت كما لو كانت التجربة وتسيطر عليها . إلا أننا يمكن أن نرى الآن أن هذا كان تنبأ عن خطأ . فان أي حقيقة تتعلق بأي شيء يمكن أن يدرك بالتجربة لا يمكن أن تعرف مستقلة عن التجربة . فنحن نعرف معرفة أولية أن شيئين وشيئين معا أربعة أشياء ولكننا لا نعرف معرفة أولية أنه إذا كان برون وجونز اثنين وروبنصن وسميث اثنين فإن برون وجونز وروبنصن وسميث يكونون أربعة . والسبب هو أن هذه القضية لا يمكن أن تفهم بالمرة إلا إذا ماعرفنا

أنه يوجد هناك أمثال برون وجونز وروبنصن وسميث من الناس وهذا ما لا يمكن أن نعرفه إلا بالتجربة ، وعلى ذلك فإنه بالرغم من أن قضيتنا أولية إلا إن تطبيقها على الجزئيات الواقعية يتضمن التجربة . ولذلك تحتوى على عنصر تجريبي وبهذه الطريقة فإن ما كان يبدو غامضا فى معرفتنا الأولية يتضح أنه كان مؤسسا على خطأ

ومما يساعد على زيادة ايضاح هذه النقطة أن نقابل بين حكمنا الأولى البحث وأى تعميم تجريبي آخر مثل « كل انسان فان » . فهنا أيضا نستطيع أن نفهم ما تعنيه القضية بمجرد أن نفهم الكليات التى تتضمنها القضية . وهى رجل وفان ومن الواضح أنه ليس من الضرورى أن نعرف كل فرد من أفراد الجنس الانسانى معرفة مباشرة لكى نفهم ماتعنيه قضيتنا . وهكذا فان الفرق بين قضية أولية كلية وتعميم تجريبي لا يكون فى معنى القضية بل فى طبيعة الدليل عليها . فالدليل فى التجربة سيكون من الأمثلة الجزئية . فنحن نعتقد أن كل انسان فان لأننا نعرف أن هناك أمثلة لا تعد ولا تحصى من الرجال الذين يموتون . ولا يوجد أى مثل يدل على بقائهم على قيد الحياة بعد سن معينـة . ونحن لا نصدقها (أى القضية) لأننا نرى العلاقة بين الكلى انسان والكلى فان . صحيح أنه اذا استطاع علم وظائف الأعضاء أن يبرهن عن طريق ماتدعيه القوانين العامة التى تخضع لها الأجسام الحية على أن أى مركب حى لا يمكن أن يعيش الى الابد فان ذلك يوجد ارتباطا بين الرجل والفناء . هذا الارتباط الذى يمكننا من أن نثبت قضيتنا دون الرجوع الى الدليل الخاص وهو الناس الذين يموتون . الا أن هذا لا يعنى الا أن تعميمنا قد دخل تحت تعميم أوسع لا يزال الدليل عليه من نفس النوع بالرغم من انه ينطبق على حالات أكثر . وتقدم العلم يقدم لنا باستمرار مثل هذا الدخول تحت الفروض ولذلك يقدم بأستمرار أساسا استقرائيا أوسع للتعميمات العلمية . ولكن بالرغم من أن هذا يعطينا درجة اكبر من اليقين فانه

لا يعطينا نوعا آخر منه . وإذن يظل الأساس النهائى استقرائيا . أى أنه يكون مستمدا من الشواهد . وليس ارتباطا أوليا بين الكليات مثل ما نجد فى المنطق والرياضة .

ولنلاحظ نقطتين متعارضتين تتعلقان بالقضايا الأولية العامة .

النقطة الأولى أنه إذا عرفت شواهد جزئية عديدة فان قضيتنا العامة قد يتوصل اليها من الشاهد الأول بواسطة الاستقراء . أما الارتباط بين الكليات فقد يدرك فيما بعد فمثلا قد نعرف أننا إذا رسمنا أعمدة على جوانب المثلث من الزوايا المقابلة فإن الأعمدة الثلاثة تتقابل فى نقطة ويمكن تماما أن نصل إلى هذه القضية أولا من رسم الأعمدة بالفعل فى حالات كثيرة فنرى أنها تتقابل دائما فى نقطة ما . هذه التجربة قد تقودنا إلى أن نبحث عن البرهان العام وأن نجده. وهذه الحالات مألوفة لدى الرياضيين جميعا

والنقطة الثانية أدعى إلى الانتباه وأكثر أهمية من الوجهة الفلسفية . وهى أننا فى بعض الأحيان قد نعرف الحكم العام فى حالات لا نعرف فيها شاهدا واحدا عليه . ولنأخذ مثلا الحالة الآتية . نحن نعرف أن أى عددين يمكن أن يضربا فى بعضهما ويكون الناتج عددا ثالثا يسمى الحاصل . ونعرف أن كل زوج من الأعداد الصحيحة التى حاصل ضربها أقل من مائة قد ضربت بالفعل فى بعضها ورصدت قيمة حاصل الضرب فى جدول الضرب . ولكننا نعرف أيضا أن عدد الأعداد الصحيحة لا نهائى وأن عددا محدودا فقط من أزواج الأعداد الصحيحة هو الذى فكر فيه الانسان أو سيفكر فيه . ومن هذا ينتج أن هناك أزواجاً من الأعداد الصحيحة لم يفكر فيها الانسان ولن يفكر وأنها جميعا من الأعداد الصحيحة التى حاصل ضربها فوق المائة . ومن هنا نصل إلى الحكم « كل حاصل لعددين صحيحين مما لم يفكر فيها ولن يفكر فيها أى انسان يكون فوق المائة » . فهنا حكم عام لا ننكر صدقه . إلا أننا لانستطيع أن نقدم أى شاهد من طبيعة الحالة نفسها لأن كل عددين يمكن أن نفكر فيهما يستبعدهما الحكم .

وهذا الامكان — إمكان معرفة الأحكام العامة التى لا يمكن أن نقدم شواهد لها لها — كثيرا ما ننكره لأننا لانلاحظ أن معرفة مثل هذه الاحكام يحتاج فقط إلى معرفة العلاقات بين الكليات ولا يحتاج الى أى معرفة لشواهد عن الكليات التى بين أيدينا . إلا أن معرفة مثل هذه الأحكام العامة لازمة تماما لجزء كبير مما يجب أن نقر بمعرفته على وجه العموم . مثلا رأينـــا فى الفصول الأولى أننا نحصل على معرفة الأشياء الطبيعية المقابلة لموضوعات الحس عن طريق الاستنتاج فقط وأنها ليست أشياء نعرفها معرفة مباشرة ومن هنا لا يمكن أبدا أن نعرف أى حكم من نوع « هذا شىء طبيعى » حيث نقصد بكلمة « هذا » شيئا يعرف معرفة مباشرة . وينتج عن ذلك أن كل معرفة تتصل بالأشياء الطبيعية هى بحيث لا يمكن أن نضرب لها مثلا موجوداً بالفعل . فنحن نستطيع أن نأتى بشواهد لموضوعات الحس التى يستدعى بعضها بعضا ولكننا لانستطيع أن نأتى بشواهد عن الأشياء الطبيعية الموجودة بالفعل . ومن هنا كانت معرفتنا للأشياء الطبيعية معتمدة كلية على إمكان المعرفة العامة التى لا نستطيع أن نأتى بشواهد لهـــا . ومثل هذا ينطبق على معرفتنا لعقول النـاس الآخرين أو لأى نوع من الأشياء لا نعرف شواهده معرفة مباشرة .

ويمكـننا الآن أن نلقى نظرة على مصادر معرفتنا كما بدت فى سياق تحليلنا . علينا أولا أن نميز بين معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق . وفى كل منهما يوجد نوعان الأول مباشر والثانى مستنتـج ومعرفتنا المباشرة للاشـــياء التى سميناها المعرفة المباشرة تتركب من نوعين حسب كون الأشـــياء المعروفة جزئية أو كلية . وفى معرفة الجزئيات لدينا المعرفة المباشرة لموضوعات الحس ولذواتنا أيضا (على وجه الاحتمال) . وفى معرفة الكليات لا يبدو أن هناك مبدأ يمكن أن نقرر على أساسه ما الذى يعرف معرفة مبـــاشرة . إلا أن من الواضح أن من بين ما يعرف بهذه الطريقة الصفات المحسوسة وعلاقات الزمان والمكان والتشابه وبعض كليات منطقية مجردة . أما معرفتنا المستنتجة للأشياء التى نسميها معرفة بالوصف . فهى تتضمن دائما كلا من المعرفة المباشرة للأشياء ومعرفة الحقائق — ويمكن أن نسمى معرفتنا المبـــاشرة للحقائق المعرفة الذوقية وقد تسمى الحقائق التى تعرف بهذه الطريقة

الحقائق الواضحة بذاتها . وبين هذه الحقائق تدخل تلك التي تثبت فقط ما تدركه الحواس ويدخل أيضا بعض المبادىء المجردة المنطقية والرياضية وبعض القضايا الاخلاقية (بالرغم من أنها تكون أقل يقينية) . وتكون معرفتنا المستنتجة من كل شيء عكن أن نستنتجه من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام مبادىء القياس الواضحة بذاتها .

وإذا صح التلخيص السابق فإن كل معرفتنا للحقائق تعتمد على المعرفة الذوقية ولذا يصبح من المهم أن نبحث طبيعة ومدى المعرفة الذوقية بنفس الطريقة التي بحثنا بها فى مرحلة سابقة فى طبيعة ومدى المعرفة المباشرة . ولكن معرفة الحقائق تثير مشكلة أبعد بالنسبة الى معرفة الأشياء وهى مشكلة الخطأ . فإن بعض معتقداتنا يتضح أنه خاطىء ولذلك يصبح من الضرورى أن نبحث فى كيف عكن أن نميز — إذا تسنى لنا ذلك — المعرفة من الخطأ . وهذه المشكلة لا تنشأ بالنسبة للمعرفة المباشرة لأن ما يكون موضوعا لمعرفة مباشرة حتى فى الأحلام وفى الهلوسة لا يتضمن خطأ مادمنا لا نذهب إلى حد ما وراء الموضوع المباشر . فالخطأ لا ينشأ إلا عند ما ننظر إلى الموضوع المباشر أى موضوع الحس كعلامة لموضوع طبيعى وهكذا فإن المشاكل المرتبطة بمعرفه الحقائق أصعب من تلك التى تتعلق بمعرفة الأشياء . والآن فلنختبر طبيعة ومدى الأحكام الذوقية كمشكلة أولى ترتبط بمعرفة الحقائق .

الفصل الحادى عشر

فى المعرفة الذوقية

هناك أعتقاد شائع بين الناس وهو ان كل ما نعتقده ينبغى أن يكون فى استطاعتنا البرهنة عليه . أو على الأقل أن نبين أنه محتمل الى حد بعيد — ويشعر الكثير أن إعتقادا لا يمكن أن نأتى بمبرر له هو اعتقاد لا يوافق عليه العقل وهذا الرأى صحيح على وجه الاجمال فكل اعتقاداتنا العلمية تقريبا إما أنها مستنتجه أو قابلة للاستنتاج من معتقدات أخرى نرى أنها تبررها. وغالبا ما يكون المبرر قد نسى أو أنه لم يكن ماثلا أمام العقل بصورة شعورية فى وقت ما . فالقليل منا يسألون أنفسهم مثلا ما السبب الذى يدعونا لأن نفترض أن الخبز الذى سنأكله توا سوف لا يصبح ساما . إلا أننا نشعر إذا ماأمعنا النظر أن من الممكن أن نجد سببا وجيها تماما حتى ولو كنا غير مستعدين له فى أية لحظة . ومن ثم نكون على حق فى هذا الأعتقاد غالبا .

ولكن لنتخيل سقراط معاندآ يستمر فى طلب مبرر لكل مبرر نأتى له به . فلا بد أننا سننساق إن عاجلا أو آجلا وفى الأغلب قبل أن يمر وقت طويل إلى حيث لا نستطيع أن نجد أى مبرر أبعد . ويصبح من المؤكد تقريبا أننا لا يمكن أن نكتشف ولو نظريا أى مبرر وراء هذا المبرر . وإذا بدأنا بالمعتقدات العامة فى الحياة اليومية يمكن أن نرتد إلى الوراء من نقطة الى نقطة إلى أن نصل إلى مبدأ عام

أو شاهد لمبدأ عام يبدو واضحا كل الوضوح ولا يمكن أن يكون بنفسه قابلا لان يستنتج من شيء آخر أكثر وضوحا . وفى معظم مسائل الحياة العامة مثل ما إذا كان طعامنا مغذ وليس ساما ، سنرتد إلى الوراء إلى المبدأ الاستقرائى الذى ناقشناه فى الفصل السادس .

ولكن لا يبدو أن هناك ارتداداً أبعد فيما وراء ذلك . فالمبدأ نفسه يستخدم باستمرار فى برهنتنا ، أحيانا عن وعى وأحيانا عن غير وعى . ولكن لا يوجد استدلال يبدأ من مبدأ أبسط من ذلك ، وواضح بذاته ويقودنا الى مبدأ الاستقراء كنتيجة له . وينطبق هذا أيضا على المبادىء المنطقية الأخرى فصدق المبادىء واضح لنا ونحن نستخدمها فى تركيب البراهين إلا أنها هى نفسها أو على الأقل بعضا منها لا يمكن البرهنة عليه .

ومع ذلك فليس الوضوح بالذات قاصراً على ما يوجد بين المبادىء العامة مما لا يقبل البرهنة — فاذا سلمنا بعدد معين من المبادىء المنطقية فإن الباقى يمكن أن يستنتج منها . ولكن القضايا المستنتجة تكون فى الغالب واضحة بذاتها تماما كتلك التى سلمنا بها بدون برهان . وزيادة على ذلك فإن الحساب بأجمعه يمكن أن يستنتج من المبادىء العامة للمنطق إلا أن المبادىء البسيطة للحساب مثل « إثنان وإثنان أربعة » واضحة بذاتها تماما كمبادىء المنطق .

وقد يبدو أيضا — وإن كان هذا أكثر قبولا للمناقشة — أن هناك مبادىء أخلاقية واضحة بذاتها مثل « ينبغى أن نسعى وراء ما هو خير » .

ويجب أن نلاحظ فى جميع حالات المبادىء العامة أن الشواهد الجزئية التى تمثل الأشياء الشائعة أكثر وضوحا من المبدأ العام. فمثلا قانون عدم التناقض يقرر أن شيئا ما لا يمكن أن يكون متصفا بصفة معينة وليس متصفا بها فى نفس الوقت ويتضح هذا بمجرد أن نفهمه ولكنه ليس واضحا كوضوح أن وردة معينة نراها لا يمكن أن تكون حمراء وغير حمراء فى نفس الوقت ويمكن بالطبع أن تكون أجزاء من الوردة حمراء وأجزاء اخرى غير حمراء أو أن تكون الوردة ذات لون بنى بحيث لا يستطيع

تستطيع أن نعرف ما إذا كنا نسميه أحمر أم لا . ولكن من الواضح فى الحالة الأولى أن الوردة بأكلها ليست حمراء. فى حين أن فى الحالة الثانية يتحدد الجواب نظريا بمجرد أن نستقر على تعريف دقيق لكلمة « أحمر » وفى استطاعتنا أن نصل إلى امكان إدراك المبدأ العام عادة من الشواهد الجزئية والذين مرنوا على البحث فى التجريدات هم وحدهم الذين يستطيعون أن يدركو المبدأ العام دون الاستعانة بالشواهد

والنوع الآخر من الحقائق الواضحة بذاتها بالإضافة إلى المبادىء العامة هى تلك التى نستنتجها مباشرة من الاحساسات . وسنطلق على هذه الحقائق اسم « حقائق الادراك الحسى » . وعلى الاحكام التى تعبر عنها « أحكام الادراك الحسى » ولكننا نحتاج إلى قدر معين من الاحتراس فى الوصول الى الماهية الصحيحة للحقائق الواضحة بذاتها . وموضوعات الحس الموجودة بالفعل ليست صادقة ولا كاذبة . فبقعة اللون المعينة التى أراها مثلا توجد بكل بساطة . فليست هى من نوع الاشياء التى تكون صادقة أو كاذبة : صحيح أن هناك مثل هذه البقعة وصحيح أن لها شكل معين ودرجة معينة من اللمعان وصحيح أنها محاطة بألوان أخرى معينة ولكن البقعة نفسها كأى شىء آخر فى عالم الحس هى من نوع مختلف أصلا عن الاشياء التى تكون صادقة أو كاذبة ولذلك لا يمكن أن نقول عنها على وجه الدقة أنها صادقة . وعلى ذلك فأى حقائق واضحة بذاتها قد تحصل عليها موضوعات الحس يجب أن تكون مختلفة عن موضوعات الحس التى نستنتج منها .

وقد يبدو أن هناك نوعين من حقائق الادراك الحسى الواضحة بذاتها ولو أن النوعين قد يندمجان عند التحليل الاخير. فهناك أولا النوع الذى يقرر وجود موضوع الحس ببساطة بدون أن نحلله بأى طريقة من الطرق ، فنحن نرى بقعة حمراء ونحكم بأن « هناك بقعة حمراء ولها صفات معينة » أو بدقة أكثر « هناك هذ الشىء » وهذا نوع من الحكم الذوقى للادراك الحسى . والنوع الثانى ينشأ عندما يكون موضوع الحس مركبا لدرجة ما من التحليل فاذا رأينا مثلا بقعة مستديرة حمراء فاننا نحكم بأن « هذه البقعة الحمراء مستديرة» وهذا أيضا حكم للادراك الحسى ولكنه يختلف عن الحكم السابق

فى هذا الحكم الذى نحن بصدده عندنا موضوع حس واحد له لون وله شكل فاللون أحمر والشكل مستدير وحكمنا حلل الموضوع الى لونه وشكله ثم يربط بينهما ثانية بتقريره أن اللون الأحمر مستدير فى الشكل ومثل آخر من هذا النوع من الأحكام هو « هذا يقع إلى يمين ذاك » حيث يكون « هذا » و « ذاك » شيئين يريان فى وقت واحد وفى هذا النوع من الأحكام يحتوى موضوع الحس على مكونات لها علاقة بعضها مع بعض . ويقرر الحكم أن هذه المكونات لها هذه العلاقة .

ونوع اخر من الأحكام الذوقية يماثل أحكام الحس ولو أنه متميز تماماً عنها هى أحكام الذاكرة وهناك خطر فى غموض طبيعة الذاكرة يرجع الى أن تذكر شىء يميل الى أن يكون مصحوبا بصورة عن هذا الشىء إلا أن الصورة لا يمكن أن تكون ماتتركب منه الذاكرة ويمكن إدراك هذا من مجرد ملاحظة أن الصورة هى فى الحاضر بينما الشىء المتذكر معروف أنه كان فى الماضى . وزيادة على ذلك فاننا نستطيع بالتأكيد الى حد ما أن نقارن الصورة بالشىء المتذكر لدرجة أننا غالبا ما نعرف — فى حدود واسعة نوعا ما — الى أى حد تكون صورتنا دقيقة . ولكن هذا يكون مستحيلا إلا اذا كان الشىء — باعتبار أنه مقابل للصورة — ماثلا أمام الذهن بطريقة ما . وعلى ذلك لا تكون الصورة جوهر الذاكرة ولكن الذى يكونه هو أن نحصل مباشرة أمام العقل على موضوع يميزه مع أنه كان فى الماضى . وبهذا المعنى لولا حقيقة الذاكرة لما عرفنا أنه كان يوجد ماض بالمرة فى وقت من الأوقات . ولما استطعنا أن نفهم من كلمة « ماض » أكثر مما يستطيع رجل أعمى أن يفهم من كلمة « ضوء » وهكذا يجب أن تكون هناك أحكام ذوقية للذاكرة . وعلى هذه الأحكام تتوقف نهائيا معرفتنا للماضى .

ومع ذلك فمسألة الذاكرة تثير صعوبة اذ أنها واضحة المغالطة ، وبذلك تلقى الشك على جدارة الأحكام الذوقية عامة بالثقة . وهذه الصعوبة ليست بالهينة ولكن فلتضيق أولا دائرة الصعوبة بقدر الامكان . واذا تكلمنا بصورة عامة فاننا نقول إنه

الذاكرة جديرة بالثقة بنسبة وضوح التجربة وقرب الوقت فإذا كان المنزل المجاور قد صعقته الصاعقة منذ نصف دقيقة فإن تذكرى لما رأيت وسمعت يكون جديراً بالاعتماد عليه بدرجة أنه يصبح من السخف أن نشك فيما إذا كان قد حدث وهج بالمرة ونفس القول ينطبق على التجارب الأقل وضوحا مادامت قريبة العهد وإنى لمتأكد كل التأكد أنى منذ نصف دقيقة كنت جالسا فى نفس الكرسى الذى أجلس فيه الآن . فإذا مااسترجعت حوادث اليوم أجد أشياء أنا متأكد منها تماما . وأشياء أخرى أنا متأكد منها على وجه التقريب وأشياء ثالثة أستطيع أن أتأكد منها بالتفكير وباسترجاع شواهد من الملابسات كما أجد أشياء لست متأكداً منها بحال من الأحوال . فأنا متأكد من أنى تناولت طعام الأفطار هذا الصباح . ولكن إذا كنت لا أهتم بافطارى كما يحب أن يكون الفيلسوف فانى سأشك فى أمر تناوله . أما فيما يتعلق بالحديث أثناء الافطار فانى أستطيع أن أسترجع منه بعضا بسهولة وبعضا آخر بصعوبة وبعضا ثالثا لا أستطيع أن أسترجعه إلا مع شىء كبير من الشك كما أن البعض لا أسترجعه بالمرة. وهكذا فهناك تدرج مستمر فى درجة وضوح ما أتذكره وضوحا بالذات . وتدرج مقابل له فى جدارة ذاكرتى بالثقة .

وعلى ذلك يكون الحل الاول لصعوبة الذاكرة الخاطئة هو أن نقول أن الذاكرة لها درجات من الوضوح بالذات وهذه الدرجات تقابل درجات جدارتها بالثقة حتى نصل إلى نهاية الوضوح بالذات وضوحا تاما ونهاية الجدارة بالثقة جدارة تامة وذلك فى ذاكرتنا للحوادث الأخيرة القريبه العهد .

وقد يبدو مع ذلك أن هناك حالات يكون فيها الاعتقاد فى ذاكرة خاطئة بأجمعها اعتقادراسخ جدا ومع المحتمل فى هذه الحالات أن ما يتذكر حقا بمعنى كونه ماثلا أمام العقل مباشرة ، يكون شيئا آخر خلاف ما يعتقد فيه اعتقادا خاطئا ولو أنه شىء يرتبط به بوجه عام . يقال أن جورج الرابع قد اعتقد أخيرا أنه حضر معركة

واترلو لأنه كان دائما يقول إنه حضرها وفى هذه الحالة فان ما يذكره مباشرة هو تقريره المتكرر. واعتقاده فيما كان يقرره(إذا وجد هذا الاعتقاد) ينتج عن ربطه بالتقرير الذى يتذكره. وعلى ذلك لا تكون هذه الحالة حالة ذاكرة خالصة. وقد يبدو أن حالات الذاكرة الخاطئة يمكن أن نتناولها جميعها على هذا النحو . أى أن فى امكاننا ان نبين أنها ليست حالات ذاكرة بالمعنى الخالص بالمرة.

وهناك نقطه هامة عن الوضوح بالذات توضحها مسألة الذاكرة وهى أن الوضوح بالذات له درجات فهو ليس صفة تحضر أو تغيب بكل بساطة بل هو صفة قد توجد إلى حدما فى درجات تترتب من اليقين التام إلى الغموض الذى لا يمكن ادراكه تقريبا . ولحقائق الادراك الحسى ولبعض مبادىء المنطق أعلى درجة من الوضوح بالذات ولحقائق الذاكرة المباشرة درجة مماثلة تقريبا لتلك الدرجة ولمبدأ الاستقراء درجة من درجات الوضوح بالذات أقل من درجة مبادىء المنطق الأخرى . مثل « ما ينتج عن مقدمة صادقة لا بد أن يكون صادقاً » والوضوح بالذات الذى للذاكرة يقل كلما أصبحت أبعد فى الزمن وأكثر غموضا (واذا تكلمنا بوجه عام) فاننا نقول إن حقائق الرياضة والمنطق تقل درجة وضوحها بذاتها كلما زاد تعقدها . أما الأحكام التى تقرر بذاتها قيمة اخلاقية أو جمالية فانها جديرة بأن يكون لها بعض الوضوح بالذات . ولكنه ليس وضوحا كبيرا

ودرجة الوضوح بالذات مهمة فى نظرية المعرفة لأنه اذا ما كان للاحكام (وهو ما يبدو أنه يحدث غالبا) درجة ما من الوضوح بالذات دون أن تكون صادقة لايلغى هذا بالضرورة كل ارتباط بين الوضوح بالذات والصدق بل نقول فقط انه اذا كان هناك صراع فاننا نحتفظ بالحكم الاكثر وضوحا بالذات ونرفض الحكم الاقل وضوحا بالذات .

ويبدو مع ذلك أن من المحتمل جدا أن يربط (الوضوح بالذات) فكرتين مختلفتين ، كما شرحنا سابقا ، وأن أحداهما وهى التى تقابل أعلى درجة من درجات

الوضوح بالذات هي فى الحقيقة ضمان للصدق موثوق به من بينما الاخرى التى تقابل جميع الدرجات الاخرى لاتعطينا ضمانا موثوقا به ، بل فقط احتمالا سابقا قويا أو ضعيفا . ومع ذلك فهذا مجرد رأى لانستطيع الان أن نتطور به إلى أبعد من هذا . وبعد ان عالجنا طبيعة الصدق سنرجع الى موضوع الوضوح بالذات فى ارتباطه بالتمييز بين المعرفة والخطأ .

الفصل الثاني عشر

الحق والباطل

إن معرفتنا للحقائق على خلاف معرفتنا للأشياء لها مقابل وهو الخطأ أما فيما يختص بالأشياء فقد نعرفها أو لا نعرفها ولا توجد حالة إيجابية للعقل يمكن أن نصفها بأنها معرفة خاطئة للأشياء مادمنا نقتصر على المعرفة المباشرة. فكل ما نعرفه معرفة مباشرة يجب أن يكون سيئا. وقد نستنتج استنتاجات خاطئة من معرفتنا المباشرة ولكن المعرفة المباشرة نفسها لا يمكن أن تكون خداعة. وعلى ذلك ليست هناك ثنائية فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة. ولكن هناك ثنائية فيما يتعلق بمعرفة الحقائق. فقد نعتقد بما هو باطل كما نعتقد بما هو حق. فنحن نعرف أن أناسا مختلفين يأخذون بآراء مختلفة ومتعارضة في موضوعات كثيرة مختلفة وإذن فمن الضروري أن تكون بعض الاعتقادات خاطئة، وما دامت الاعتقادات الخاطئة تصدق بنفس القوة التي تصدق بها الاعتقادات الصحيحة فانه يصبح من المسائل الصعبة أن نعرف كيف نميزها من الاعتقادات الصحيحة. كيف نعرف في حالة ما أن اعتقادنا ليس خاطئا؟ هذا سؤال من أصعب الأسئلة لا يمكن أن نجيب عليه إجابة كاملة مرضية ومع ذلك فهناك سؤال مبدئي أقل صعوبة وهو: ماذا نعني بالحق والباطل وهذا السؤال المبدئي هو الذي سننظر فيه في هذا الفصل.

نحن لا نسأل في هذا الفصل كيف نعرف أن اعتقاداً ما هو حق أو باطل بل نسأل ماذا نعني بالسؤال عن الاعتقاد أهو حق أو باطل ونأمل في أن جوابا

واضحا على هذا السؤال قد يعاوننا على الحصول على جواب على السؤال : ما هى الاعتقادات الحقة . ولكننا حاليا لا نسأل إلا عن « ما هو الحق ؟ » و « ما هو الباطل ؟ » لا « أى الاعتقادات هو حق ؟ » أو « أى الاعتقادات باطل ؟ » ومن المهم أن نفصل فصلا تاما بين هذه الأسئلة ، إذ أن كل خلط بينها لا بد أن ينتج إجابة لا يمكن تطبيقها على أى منها .

وهنا ثلاث نقط يجب ملاحظتها فى أثناء محاولتنا اكتشاف طبيعة الحق ، ثلاث حاجات يجب أن تستوفيها أى نظرية . وهى :

(١) نظريتنا فى الحق يجب أن تكون بحيث تسلم بما يقابله وهو الباطل . وقد أخفق كثير من الفلاسفة فى تحقيق هذا الشرط فقد كونوا نظريات ينبغى بمقتضاها أن يكون كل تفكيرنا حقا ولذلك فقد كان من أصعب الأمور أن يجدوا مكانا للباطل . وعلى هذا الإعتبار يجب أن تكون نظريتنا فى الإعتقاد مختلفة عن نظريتنا فى المعرفة المباشرة إذ أنه فى حالة المعرفة المباشرة لم يكن من الضرورى أن نعمل حسابا لأى مقابل .

(٢) يبدو من الواضح بعض الشىء أنه إذا لم يكن هناك اعتقادات لما أمكن أن يكون هناك حق أو باطل بالمعنى الذى يكون به للحق علاقة بالباطل فإذا ما تخيلنا عالما من المادة فقط لم يكن هناك أى مجال للباطل فى مثل هذا العالم . وبالرغم من أنه قد يحتوى على ما يمكن أن يسمى « وقائع » فإنه سوف لا يحتوى على أى حقائق بالمعنى الذى تكون به الحقائق أمورا من نوع الأمور الباطلة . وفى الواقع فإن الحق والباطل هما خاصيتان للعقائد والأحكام ، ومن هذا فإن عالما من المادة فقط سوف لا يحتوى أيضا أى حق أو باطل مادام لا يحتوى أى أعتقادات أو أحكام .

(٣) ولكن يجب أن نلاحظ أنه على عكس ما قلناه الآن ، فإن صدق أو كذب اعتقاد ما يعتمد دائما على شىء يوجد خارج الاعتقاد نفسه . فإذا اعتقدت أن شارل الأول مات مشنوقا فإنى أعتقد بحق لا بسبب صفة جوهرية لاعتقادى يمكن أن

اكتشفها بمجرد أختبار الاعتقاد ، ولكن بسبب حادثة تاريخية حدثت منذ قرنين ونصف من الزمان . فإذا ماصدقت أن شارل الأول مات على فراشه فإن إعتقادى يكون باطلا وليست هناك درجة للوضوح فى اعتقادى أو للحرص على الوصول إليه تمنعه من أن يصبح خاطئا .

ويكون الاعتقاد باطلا أيضا بسبب ما حدث منذ عهد طويل وليس بسبب أى صفة جوهرية فى اعتقادى . وعلى ذلك فان الحق والباطل بالرغم من أنهما خاصتان للاعتقادت فانهما خاصتان تعتمدان على العلاقات بين الاعتقادات والأشياء الأخرى . وليس على أى صفة داخلية للاعتقادات .

والحاجة الثالثة من الحاجات السابقة تقودنا إلى أن تسلم بوجهة النظر التى كانت فى مجموعها شائعة بين الفلاسفة والتى تقول أن الحق يتلخص فى صورة ما من صور المقابلة بين الاعتقاد والحقيقة الواقعة ومع ذلك فليس من السهل أن نكتشف صورة للمقابلة غيرمعرضة لاعتراضات لاتدحض . وبسبب ذلك وبسبب الشعور بأن الفكر لا يمكن أن يعرف متى يحصل على الحق إذا كان الحق يتلخص فى مقابلة الفكر بشىء خارج عنه ، لهذين السببين انساق الفلاسفة إلى محاولة ايجاد تعريف للحق لايتلخص فى علاقته بشىء خارج عن الاعتقاد كلية . وأهم محاولة للوصول إلى تعريف من هذا النوع هى نظرية أن الحق يتكون من تماسك . ويقال أن علامة الكذب هو تخلف التماسك فى مجموعة اعتقاداتنا وأن جوهر الحق هو أنه يكون جزءا من النظام التام التناسق الذى هو الحق .

ومع ذلك فهناك صعوبة كبيرة فى وجهة النظر هذه أو بالأحرى صعوبتان . الأولى أنه ليس هناك مايدعو إلى أن نفترض امكان وجود مجموعة واحدة متماسكة من الاعتقادات . فبقدر كاف من التخيل قد يخترع روائى ما ماضيا للعالم قد يتمشى تماما مع ما تعرفه ولكنه يكون مخالفا تماما للماضى الحقيقى . ومن المؤكد أنه فى المسائل العلمية أكثر من غيرها يوجد فى الغالب فرضان أو أكثر يصدقان على

جميع الوقائع فى موضوع ما . وبالرغم من أن رجال العلم فى مثل هذه الحالات يحاولون إيجاد الوقائع التى تخطىء جميع الفروض ما عدا واحدا ، فليس هناك من دليل على وجوب ضرورة نجاحهم باستمرار .

ومن الشائع فى الفلسفة أيضا أنه يوجد فرضان متضادان قابلان لأن يفسرا جميع الوقائع . فيمكن مثلا أن تكون الحياة حلما طويلا وأن يكون للعالم الخارجى من الحقيقة ما للاشياء التى نراها فى الحلم فقط . ولكن بالرغم من أن هذه النظرية لاتبدو متعارضة مع الوقائع المعروفه فليس هناك من سبب يدعونا لتفضلها على نظرية الإدراك العادى التى تذهب إلى أن الأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى توجد حقيقة وهكذا فإن التماسك كتعريف للحق يفشل لعدم وجود الدليل على أن هناك نظاما واحدا متماسكا .

والاعتراض الثانى على هذا التعريف للحق هو أنه يفترض أن معنى كلمة «تماسك» معروف فى حين أن «التماسك» فى الواقع يفترض صدق قوانين المنطق. فان قضيتين تكونان متماسكتين إذا كانت كل قضية منهما صادقة وتكونان غير متماسكتين إذا ما كانت إحداهما على الأقل كاذبة . والآن فلكى نعرف ما إذا كان كلا القضيتين يمكن أن يكون صادقا يجب أن نعرف حقائق من نوع قانون التناقض فمثلا القضيتان « هذه الشجرة من أشجار الزان » و« هذه الشجرة ليست من أشجار الزان » ليستا متماسكتين بسبب قانون التناقض . ولكن إذا خضع قانون التناقض نفسه لاختبار التماسك فاننا نجد إذا ما فرضنا أنه خطأ أنه لا شئ يصبح غير متماسك بعد ذلك مع أى شيء آخر . وعلى ذلك فان قوانين المنطق تقدم الهيكل أو الإطار الذى يطبق فى حدوده اختبار التماسك . أما هذه القوانين نفسها فلا يمكن أن تقام على هذا الاختبار .

وللسببين السابقين لا يمكن أن نقبل التماسك كتفسير لمعنى الحق بالرغم من أنه يعتبر غالبا أهم اختبار للحق بعد أن يصبح مقدار معين من الحق معروفا — وعلى ذلك نعود الى القول بأن مقابلة الحقيقة الواقعة تكون طبيعة الحق ويبقى أن

نحدد بالضبط ما الذى تعنيه كلمة حقيقة واقعة وما طبيعة المقابلة التى يجب أن توجد بين الاعتقاد والحقيقة الواقعة لكى يكون الاعتقاد صحيحا .

ووفقا لحاجاتنا الثلاث يجب علينا أن نبحث عن نظرية للحق (١) تسمح للحق بأن يكون له مقابل وهو الباطل (٢) وتجعل للحق خاصية للاعتقادات إلا أنها (٣) تجعله خاصية تتوقف كلية على العلاقة بين الاعتقادات والأشياء الخارجية .

وضرورة إفساح المجال للباطل تجعل من المستحيل أن ننظر إلى الاعتقاد على أنه علاقة بين العقل وشىء واحد ، تلك العلاقة التى يمكن أن نقول أنها هى التى نعتقدها . فاذا نظرنا الى الاعتقاد على هذا النحو فاننا نجد أنه كالمعرفة المباشرة لايترك مجالا للتقابل بين الحق والباطل بل يصبح من الضرورى ان يكون حقا دائما . ويمكن ان نوضح هذا بالامثلة ، يعتقد عطيل خطأ ان ديدمونا تحب كاشيو . ولا يمكن ان تقول ان هذا الإعتقاد يتكون من علاقة بشىء واحد وهو « حب ديدمونا لكاشيو » لأنه اذا كان هناك مثل هذا الشىء كان الأعتقاد حقا ولكن ليس هناك فى الواقع مثل هذا الشىء ولذلك لا يمكن أن يكون لعطيل أى علاقة بهذا الشىء وعلى ذلك لا يمكن ان يتكون اعتقاده من علاقة بهذا الشىء

ويمكن ان يقال ان اعتقاده علاقة بشىء مخالف اى « حب ديدمونا لكاشيو » ولكن افتراض وجود مثل هذا الشىء اذا كانت ديدمونا لاتحب كاشيو صعب كافتراض وجود « حب ديدمونا لكاشيو » وعلى ذلك يكون من الأجدر أن نبحث عن نظرية للاعتقاد لا تجعله يتكون من علاقة بين العقل وشىء واحد .

من الشائع ان نفهم العلاقات كما لو كانت تقوم دائما بين حدين والواقع ان الحالة ليست هكذا دائما فبعض العلاقات يتطلب ثلاثة حدود والبعض يتطلب أربعة وهكذا ولنأخذ مثلا العلاقة « بين » فطالما أن هناك شيئين فقط يستحيل قيام علاقة « بين » فثلاثة حدود هو أقل عدد يجعلها ممكنة . « يورك بين لندن وأدنبره »

ولكن إذا كانت لندن وأدنبره هما المكانين الوحيدين فى العالم لما أمكن أن يكون هناك شيء بين مكان ومكان آخر . وكذلك الغيرة تتطلب ثلاثة أشخاص ولا يمكن أن يكون هناك أى علاقة لا تتضمن ثلاثة على الاقل فقضية مثل « ا يرغب فى أن يزكى ب زواج حـ من ى » تتضمن علاقة بين أربعة حدود أى أن ا ، ب ، حـ ، ى تدخل جميعا ولا يمكن أن نعبر عن العلاقة المتضمنة بطريقة أخرى خلاف تلك التى تحتوى الاربعة جميعا . ويمكن أن نعدد الأمثلة إلى ما لا نهاية ، ولكننا قد قلنا ما فيه الكفاية لنبين أن هناك علاقات تتطلب أكثر من حدين لكى توجد .

والعلاقة المتضمنة فى الحكم أو الاعتقاد يجب إذا ما أفسحنا المجال تماما للباطل أن تؤخذ على أنها علاقة بين حدود متعددة لا بين اثنين فقط . فعندما يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاشيو لا يجب أن يضع أمام عقله شيئا واحدا وهو « حب ديدمونا لكاشيو » أو « أن ديدمونا تحب كاشيو » لأن هذا يتطلب وجوب وجود أحكام باطلة موضوعية تقوم مستقلة عن أى عقل. وهذه النظرية بالرغم من انها غير مرفوضة منطقيا إلا أنها نظرية يجب أن نتجنبها إذا أمكن . وهكذا فإن من الاسهل أن نعمل حساب الباطل إذا ما أخذنا الحكم على انه علاقة يوجد فيها العقل والأشياء الأخرى التى نحن بصددها متميزا بعضها عن بعض أى ان ديدمونا والحب وكاشيو يجب ان تكون جميعا حدودا فى العلاقة التى تقوم إذا ما اعتقد عطيل ان ديدمونا تحب كاشيو . ولذلك فإن هذه العلاقة علاقة بين اربعة حدود إذ ان عطيل ايضا احد حدود العلاقة وعندما نقول إنها علاقة بين اربعة حدود لا نعنى ان عطيل له علاقة بديدمونا وله نفس العلاقة بالحب وبكاشيو فهذا يمكن ان يكون صحيحا فى علاقة اخرى غير الاعتقاد ولكن الاعتقاد بصراحة ليس علاقة بين عطيل وكل من الحدود الثلاثة التى نحن بصددها بل هو علاقة بينه وبينهم جميعا . صحيح . إن هناك مثل واحد فقط لعلاقة الاعتقاد المتضمنة ولكن هذا المثل يربط بين الحدود الأربعة بعضها ببعض وعلى هذا فان

ما يحدث فعلا فى اللحظة التى يضمر فيها عطيل اعتقاده هو أن العلاقة المسماة «اعتقاد» تربط فى مركب واحد الحدود الأربعة جميعها وهى . عطيل وديدمونا والحب وكاشيو وما يسمى اعتقادا حكما ليس سوى هذه العلاقة ، علاقة الاعتقاد أو الحكم التى تقرن العقل بأشياء متعددة خلاف ذاته . وفعل الاعتقاد أو الحكم هو حدوث علاقة الاعتقاد أو الحكم بين حدود معينة فى وقت معين

والآن فنحن فى مركز يسمح لنا بأن نفهم ما الذى يميز حكما حقاً عن حكم باطل ولهذا السبب فسنصطلح على تعريفات معينة : فى كل فعل للحكم هناك عقل يحكم وحدود تتعلق بما يحكم عليه وسنطلق على العقل فى الحكم الذات Subject وعلى الحدود البــاقية الموضوعات Objects وهكذا فان عطيل حين يحكم على ديدمونا بأنها تحب كاشيو يكون هو الذات فى حين أن الموضوعات تكون ديدمونا والحب وكاشيو . والذات والموضوعات معا تسمى مكونات الحــكم Constituents ويلاحظ أن علاقة الحكم لها يسمى « بالمعنى » Sense أو « القصد » Direction ويمكن أن نقول مجازا إن العلاقة تضع موضوعاتها فى نظام معين يمكن أن نحدده بواسطة نظام الكلمات فى الجملة (ويمكن أن نعبر بلغة النحو عن نفس الشىء بالمصطلحات النحوية أى بالفرق بين الفاعل والمفعول) فحكم عطيل على كاشيو بأنه يحب ديدمونا يختلف عن حكمه على ديدمونا بأنها تحب كاشيو بالرغم من الحقيقة الواقعة وهى أنه عبارة عن نفس المكونات إذ أن علاقة الحكم تضع المكونات فى نظام يختلف فى الحالين . وبالمثل فإذا حكم كاشيو على ديدمونا بأنها تحب عطيل فان مكونات الحكم تظل واحدة ولكن نظامها يختلف . وخاصية الحصول على « المعنى » أو « القصد » خاصية تشترك فيها علاقة الحكم مع العلاقات الأخرى « فمعنى » العلاقات هو المصدر الأول للنظام والمجموعات وهو مجموعة من التصورات الرياضية . ولا نحتاج الى أن نشغل انفسنا أكثر من ذلك بهذا الأمر

تكلمنا عن العلاقة المسماة « بالحكم » أو « الاعتقـــاد » كرابطة فى مركب واحد يربط كلا من الذات والموضوعات وعلى هذا الاعتبار يشبه الحكم أى

علاقة أخرى شبها تاما . فتى قامت علاقة بين حدين أو اكثر فانها توحد الحدود فى كل مركب . فاذا كان عطيل يحب ديدمونا فانه يوجد مثل هـــذا الكل المركب الآتى :

« حب عطيل لديدمونا » . أما الحدود المتحدة بواسطة العلاقة فقد تكون نفسها مركبة او بسيطة ولكن الكل الذى ينتج من اتحادها يجب ان يكون مركبا وحيثما وجدت علاقة تربط بين حدود معينـــة وجد شىء مركب مكون من اتحاد هذه الحدود وبالعكس حيثما وجد شىء مركب كانت هنـــاك علاقة تربط بين مكوناته . وعندما يحدث فعل الإعتقاد يوجد مركب يكون فيه « الاعتقاد » هو العلاقة الموحدة كما يرتب (معنى) علاقة الاعتقاد الذات والموضوعات فى نظام معين .

وكما رأينا عند النظر فى «عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاشيو» يجب أن يكون أحد الموضوعات عبارة عن علاقة وفى هذا المثل العلاقة هى « الحب » ولكن هذه العـــلاقة كما تحدث فى فعل الاعتقاد ليست العلاقة التى تخلق وحدة الكل المركب المكون من الذات والموضوعات فعلاقة « الحب » كما تحدث فى فعل الاعتقاد هى إحدى الموضوعات فهى لبنة فى البنـــاء وليست الملاط ، أما الملاط فهو علاقة الاعتقاد . وعند ما يكون الاعتقاد حقـا تصبح هناك وحدة اخرى مركبة تربط فيها العلاقة التى كانت إحدى موضوعات الاعتقاد الموضوعات الأخرى وعلى هذا فمثلا إذا اعتقد عطيل حقـا ان ديدمونا تحب كاشيو تصبح هناك وحدة مركبة هى « حب ديدمونا لكاشيو » وتتكون من موضوعات الاعتقاد فقط بنفس النظام الذى كان لها فى الاعتقاد مع العلاقة التى كانت إحدى الموضوعات والتى تظهر الآن بمثابة الملاط الذى يربط موضوعات الاعتقاد معا . ومن ناحية اخرى إذا ما كان

الاعتقاد باطلا لا يصبح هناك مثل هـــذه الوحدة المركبة المكونة فقط من موضوعات الاعتقاد فاذا اعتقد عطيل خطأ ان ديدمونا تحب كاشيو لا تصبح هناك وحدة مركبة مثل « حب ديدمونا لكاشيو »

وعلى ذلك فالاعتقاد يكون حقا إذا قابل مركبا معينا مرتبطا به ويكون باطلا إذا لم يكن كذلك ـ فاذا افترضنا من أجل الدقة أن موضوعات الاعتقاد هي حدان وعلاقة بحيث تكون الحدود موضوعة فى نظام معين بواسطة « معنى » الاعتقاد فان الاعتقاد يكون صادقا إذا وحدت العلاقة بين الحدين فى مركب واحد ويكون كاذبا إذا لم يكن كذلك وهذا هو تعريف الحق والباطل الذى كنا نبحثه عنه فالحكم أو الاعتقاد وحدة مركبة معينة احد مكوناتها هو العقل فاذا كونت المكونات الباقية بالترتيب الذى هى عليه فى الاعتقاد وحدة مركبة كان الاعتقاد صادقا وإذا لم تفعل كان كاذبا .

وعلى ذلك فبالرغم من ان الصدق والكذب خاصتان للاعتقاد إلا انهما بمعنى ما خاصتان خارجيتان إذ ان شرط صدق الاعتقاد شيء لا يتضمن الاعتقادات أو (على وجه العموم) لا يتضمن أى عقل بالمرة بل يتضمن فقـــط موضوعات الاعتقاد فالعقل الذى يعتقد يعتقد صدقا إذا كان هناك مركب مقابل لا يتضمن العقل بل موضوعاته فقط وهذه المقابلة تؤكد الصدق وتخلفها يسبب الكذب وبذلك نبين فى وقت واحد الحقيقتين (١) أن الاعتقادات تعتمـــد على العقل فى وجودها (٢) أنها لا تعتمد على العقل فى صدقها

ويمكن أن نصوغ نظريتنا كما يلى : إذا أخذنا اعتقادا مثل « عطيل يعتقد ان ديدمونا تحب كاشيو » فاننا سنطلق على ديدمونا وكاشيو حـــدود الموضوع Object Terms. والحب علاقة الموضوع Object Relation

واذا كانت هناك وحدة مركبة هي « حب ديدمونا لكاشيو » مكونة من حدود الموضوع المرتبطة بواسطة علاقة الموضوع بنفس الترتيب الذى هي عليه في الاعتقاد فان هذه الوحدة المركبة تسمى الحقيقـــة الواقعة المقابلة للاعتقاد . وعلى ذلك فان الاعتقـــاد يكون صحيحا اذا ماوجدت حقيقـــة واقعة مقابلة له ويكون كاذبا اذا لم توجد حقيقة واقعة مقابلة له

وسنرى ان العقول لا تخلق الحق والباطل ، بل تخلق الاعتقادات ولكن إذا ماخلقت الاعتقادات فإن العقل لايستطيع ان يجعلها صادقة او كاذبة إلا في الحالة الخاصة التي تعود فيها على الأشياء المستقبلة التي في حدود قدرة الشخص الذى يعتقد كاللحاق بالقطار مثلا وما يجعل الاعتقاد صادقا هي حقيقة واقعة وهذه الحقيقة الواقعة لاتتضمن بأى حال (إلا في حالات شاذة) عقل الشخص الذى يعتقد .

والآن وقد اتفقنا على ما تعنيه كلمة حق وكلمة باطل علينا ان ننظر بعد ذلك في ما هي الطرق التي نعرف بها ما إذا كان هذا الاعتقاد أو ذاك صادقا او كاذبا وسيشغل هذا الموضوع الفصل الآتي .

الفصل الثالث عشر

المعرفة والخطأ والرأى المحتمل

إن مشكلة معنى الحق والباطل وهى التى تناولناها فى لفصل السابق أقل أهمية بكثير من مشكلة كيف نعرف ما هو حق وما هو باطل . وهذه الأخيرة هى التى تشغلنا فى هذا الفصل .

لاشك فى أن بعض اعتقاداتنا خاطىء . وإذن فلنبحث عن اليقين الذى يمكن أن نحكم على أساسه ان هـذا الاعتقاد أو ذاك خاطىء . وبعبارة أخرى هل يمكن ان نعرف اى شىء على الاطلاق او هل يمكن ان نعتقد بما هو حق ؟ قبل ان نعالج هذه المسألة يجب اولا ان نقرر ما الذى نعنيه بكلمة « تعرف » . وليس هـــذا السؤال من السهولة كما قد يظن .

قد تتخيل لأول وهله ان المعرفة يمكن ان نعرفها بأنها (الاعتقاد الحق) فاذا كان ما يعتقده صحيحا فيمكن ان نفترض اننـــا حصلنا على معرفة ما نعتقد ولكن هذا لا يتفق مع الطريقة التى تستخدم فيها الكلمة على وجه العموم ولنأخذ مثلا بسيطا : اذا اعتقد رجل ان آخر اسماء رئيس الوزارة السابق يبدأ بالحرف ب B فإنه يعتقد ماهو حق مادام ان رئيس الوزاة السابق كان سير هنرى كامبل بانرمان Sir Henry Campell Banuerman ولكن إذا كان يعتقد ان مستر هنرى بلفور هو رئيس الوزارة السابق فانه سيظل معتقدا ان آخر اسماء رئيس الوزارة

السابق يبدأ بحرف ب الا أن هـــذا الاعتقاد بالرغم من أنه صحيح لا يمكن أن نرى أنه يكون معرفة فاذا اعلنت جريدة مستنبئة بشيء من الذكاء عن نتائج معركة قبل أن تصل أى برقية عن النتائج فانها قد تعلن لحسن خطها عما قد يصبح نتيجة صحيحة وقد يسبب ذلك اعتقادا عند قرائها القليلي الخبرة ولكن بالرغم من صدق اعتقادهم لا يمكن أن نقول انهم قد حصلوا على معرفة وعلى ذلك يكون من الواضح أن الاعتقاد الحق ليس معرفة اذا كان مستنتجا من اعتقاد باطل فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يسمى الاعتقاد الحق معرفة عندما يكون مستنتجا بواسطة عملية خاطئة من عمليات الاستدلال حتى اذا ما كانت المقـــدمات التى يستنتج منها صحيحة . فاذا عرفت أن كل يونانى انسان وأن سقراط انسان واستنتجت أن سقراط كان يونانيا لا يمكن أن يقال عنى انى أعرف أن سقراط كان يونانيا لأنه بالرغم من أن مقدماتى ونتيجتى صحيحة فان النتيجة لا تلزم عن المقدمات .

ولكن هل نقول إن شيئا لا يعتـــبر معرفة إلا اذا كان مستنتجا بحق من مقدمات صحيحة ؟ من الواضح اننا لا نستطيـع أن نقول ذلك فان مثـــل هذا التعريف يكون فى وقت واحد اكثر اتساعا واكثر ضيقا كذلك ، فهو أولا اكثر اتساعا من اللازم لأنه ليس بكاف أن مقدماتنا لابد أن تكون صحيحة إذ يجب أيضا أن تكون معروفة ، فالرجل الذى يقول إن مستر بلفور كان رئيس الوزارة السابقة قد يستنتج استنتاجات صحيحة من المقدمة الصحيحة وهى أن آخر أسماء رئيس الوزارة السابق يبدأ بحرف (ب) ولكن لا يمكن أن نقول عنه بانه يعرف النتيجة التى يصل اليها من هذه الاستنتاجات وعلى ذلك فاننا سوف نصلح من تعريفنا بأن نقول إن المعرفة هى ما يستنتج حقا من المقدمات المعروفة ومع ذلك فهذا تعريف دائرى فانه يفترض أننا نعرف من قبل ماذا نعنى بقولنا مقدمات معروفة . وعلى ذلك فانه على خير الوجوه يحدد نوعا واحدا من المعرفة هو النوع الذى نسميه المعرفة الاستنتاجيـــة كمقابلة للمعرفة الذوقيـــة فقد نقول المعرفة هى ما تستنتج بحق من مقدمات معروفة معرفة ذوقية وفى هذه القضية لا يوجد خطأ

صورى ولكنها لاتزال تتركنا فى سبيل البحث عن تعريف المعرفة الذوقية

وإذا تركنا جانبا ومؤقتاً فقط مسألة المعرفة المؤقتة فلننظر فى التقريب الذى سبق أن اقترحناه للمعرفة الاستنتاجية وأهم اعتراض عليه هو أنه يحدد المعرفة بدون مبرر .

ويحدث باستمرار أن النــاس يضمرون اعتقاها حقاً قد نمى فيهم نتيجة معرفة ذوقية يمكن منها أن تستنتج هذه المعرفة بحق ولكنها لم تستنتج فى الواقع بأى عملية منطقية .

ولنأخــذ مثلا الاعتقاد الناتج عن القراءة فاذا أعلنت الصحف موت الملك فأننا نكون على حق تماما فى تصديق أن الملك قد مات مادام هــذا النوع من الاعلان لا يمكن أن يحدث إذا كان كاذبا كما أننا نكون على حق تماما إذا اعتقدنا أن الجريدة تقرر أن الملك قد مات ولكن المعرفة الذوقية التى تتوقف عليها اعتقادنا هنا هى معرفة وجود موضوعات الحس مستنتجة من النظر الى الحروف المطبوعة التى تقدم لنا الاخبار وهـذه المعرفة لاترتق الى الشعور الا عند شخص لايعرف القراءة بسهولة . فالطفل قد يكون واعيا بشكل الحروف ويصــل تدريجيا وبصعوبة الى تحقيق معناها ولكن أى شخص معتاد على القراءة يصــل دفعة واحـدة إلى معنى الاحرف ولا يكون واعيا إلا عنــد التفكير بأنه قد استنتج هذه المعرفة من موضوعات الحس المسماة برؤية الأحرف المطبوعة . وعلى ذلك فبالرغم من أن استنتاج المعنى من الحروف استنتاجا صحيحا ممكن . و يمكن أن يقوم به القارىء إلا أنه لايحدث فى الواقع اذ أن القارىء لايقوم بأى عملية يمكن أن نسميها استنتاجا منطقيا إلا أن من السخف أن نقول ان القارىء لا يعرف أن الجريدة تعلن وفاة الملك .

ولذلك يجب أن نعتبر كل ماينتج عن المعرفة الذوقية معرفة استنتاجية حتى ولو

كان ذلك بمجرد التداعى بشرط أن يوجد ارتباط منطقى صحيح وأن يكون الشخص الذى نحن بصدده داعيا لهذا الارتباط بالتفكير وهناك فى الواقع طرق عـدة بالاضافة الى الاستنتاج المنطقى يمكن بها أن ننتقل من اعتقاد إلى آخر ولنضرب مثلا لهذه الطرق ، بالانتقال من الحروف المطبوعة الى معناها ويمكن أن نسمى هذه الطرق « بالاستنتاج السيكولوجى » وإذن فسوف نسلم بمثل هذه الاستنتاجات السيكلوجية كوسيلة للحصول على المعرفة الاستنتاجية بشرط وجود استنتاج منطقى يمكن اكتشافه يسير موازيا للاستنتاج السيكولوجى . وهذا يجعل تعريفنا المعرفة الاستنتاجية أقل دقة مما ينبغى إذ أن كلمة « يمكن اكتشافه » غامضة فهى لا تخبرنا عن مقدار التفكير الذى نحتاج اليه لكى نصل إلى الاكتشاف . ولكن كلمة « معرفة » فى الواقع ليس لها معنى دقيق فهى تندمج فى « الرأى المحتمل » كما سنرى بوضوح أكثر فى سياق هذا الفصل . وإذن لا يجب أن نبحث عن تعريف دقيق كل الدقة مادام مثل هذا التعريف سيكون مضللا الى حد ما .

ومع ذلك فالصعوبة الرئيسية فيما يتعلق بالمعرفة لا تنشأ عن المعرفة الاستنتاجية بل عن المعرفة الذوقية . فطالما نحن بصدد المعرفة الاستنتاجية فعندنا المحك الذى يرجع اليه وهو المعرفة الذوقية . ولكن فيما يتعلق بالمعتقدات الذوقية ليس من السهل بأى حال أن نكتشف أى قاعدة يمكن أن نميز بها بين الصحيح والخطأ . ولا يمكن أن نصل فى هذه المسألة الى نتيجة حاسمة . فكل معرفتنا عن الحقائق مشوبة بشىء من الشك . والنظرية التى تغفل هذه الحقيقة تكون واضحة الخطأ . ومع ذلك يمكن أن نقوم بشىء لكى نقلل من صعوبات المسألة .

ولنبدأ فنقول بأن نظريتنا فى الحق تمكننا من تمييز حقائق معينة واضحة بذاتها بمعنى يضمن لنا امكان عدم الوقوع فى الخطأ فقد قلنا أنه عندما يكون الاعتقاد صحيحا تكون هناك حقيقة واقعة مقابلة تكون فيها موضوعات الاعتقاد العديدة مركبا واحداً ويقال إن الاعتقاد يكون معرفة هذه الحقيقة الواقعة بشرط أن

تستوفى تلك الشروط البعيدة الغامضة إلى حد ما ، تلك الشروط التى بحثناها فى هذا الفصل . ولكن فيما يتعلق بأى حقيقة واقعة فقد نحصل أيضا على ذلك النوع من المعرفة التى يكونها الادراك (إذا أخذنا هذه الكلمة بأوسع معانيها الممكنة) بالاضافة إلى المعرفة التى يكونها الاعتقاد . فمثلا إذا عرفت الساعة التى تغرب فيها الشمس فانك تستطيع فى هذه الساعة أن تعرف حقيقة أن الشمس تغرب . وهذا نوع من معرفة الحقائق ولكنك تستطيع أيضا إذا كان الجو صافيا أن تنظر إلى الغرب وترى غروب الشمس بالفعل وحينئذ تعرف الحقيقة الواقعة عن طريق معرفة الاشياء .

وعلى ذلك ففيما يتعلق بأى حقيقة واقعة مركبة توجد نظريا طريقتان يمكن بهما معرفتها : (١) بواسطة حكم يحكم به على أجزائها المتعددة بأن لها علاقة بعضها ببعض كعلاقتها فى الواقع ; (٢) بالمعرفة المباشرة للحقيقة المركبة نفسها . تلك المعرفة التى يمكن أن نسميها (بمعنى واسع) الإدراك الحسى بالرغم من أنها ليست قاصرة بأى حال على الأشياء الحسية . وهنا نلاحظ أن الطريقة الثانية لمعرفة حقيقة واقعة مركبة وهى المعرفة المباشرة لا تكون ممكنة إلا إذا كانت هناك مثل هذه الحقيقة الواقعة فى الواقع بينما الطريقة الأولى كأى حكم آخر عرضة للخطأ . فالطريقة الثانية تعطينا الكل المركب ولذلك فهى ممكنة فقط إذا ما كان لأجزائها فعلا العلاقة التى تجعلها ترتبط لتكون مثل هذا المركب ، أما الطريقة الأولى فعلى العكس تعطينا الأجزاء والعلاقة كل على حدة وتتطلب فقط حقيقة وجود الأجزاء والعلاقة ولا تربط العلاقة هذه الأجزاء بهذه الطريقة ومع ذلك فقد يحدث الحكم .

ويمكن أن نتذكر أننا قلنا فى الفصل الحادى عشر أن هناك نوعين من الوضوح بالذات : الأول يعطينا ضمانا مطلقا للحق والثانى يعطينا ضمانا جزئيا فقط ويمكن الآن أن نميز بين هذين النوعين . فيمكن أن يقول إن الحق يكون واضحا بذاته

بالمعنى الأول عند ما يعرف معرفة مباشرة الواقعة التى تعامل الحق . فعند ما يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاشيو فان الحقيقة الواقعة المقابلة للاعتقاد إذا كان اعتقاده صادقا تكون «حب ديدمونا لكاشيو» وهذه يمكن أن تكون حقيقة واقعة لا يستطيع أحد أن يعرفها معرفة مباشرة ما عدا ديدمونا . فبمعنى الوضوح بالذات الذى نحن بصدده الآن يكون صدق أن ديدمونا تحب كاشيو (إذا كان هذا حقا) واضحا بذاته لديدمونا فقط ، وجميع الحقائق الواقعة العقلية والحقائق الواقعة التى تتصل بموضوعات الحس لها هذا الخصوص . أى وجود فرد واحد فقط هو الذى تكون واضحة له بذاتها بهذا المعنى للكلمة إذ لا يوجد إلا فرد واحد هو الذى يستطيع أن يعرف مباشرة الأشياء العقلية أو موضوعات الحس التى نحن بصددها . وعلى ذلك فأى حقيقة واقعة عن أى شىء جزئى موجود لا يمكن أن تكون واضحة بذاتها لأكثر من شخص واحد . ومن ناحية أخرى فإن الحقائق عن الكليات ليس لها هذا الخصوص . فعقول كثيرة يمكن أن تعرف مباشرة نفس الكليات وعلى ذلك فإن العلاقة بين الكليات يمكن معرفتها معرفة مباشرة لأناس كثيرين مختلفين وفى جميع الحالات التى نعرف فيها مباشرة واقعة مركبة مكونة من حدود معينة بينها علاقة معينة ، نقول إن الحق الذى ترتبط هذه الحدود على أساسه واضح بذاته بالمعنى الأول أو المطلق وفى هذه الحالات يجب أن يكون الحكم الذى ترتبط الحدود على أساسه صادقا — وهكذا فإن هذا النوع من الوضوح بالذات يكون ضمانا مطلقا للصدق .

ولكن بالرغم من أن هذا النوع من الوضوح بالذات هو ضمان مطلق للصدق فإنه لا يمكننا من أن نكون متيقنين بشكل مطلق فى حالة أى حكم صادر من أن الحكم الذى نحن بصدده صادق . ولنفرض أننا رأينا الشمس تشرق لأول مرة وهذه حقيقة واقعة مركبة ، وعندئذ انتقلنا إلى إصدار الحكم «الشمس تشرق» ففى انتقالنا من الإدراك إلى الحكم من الضرورى أن نحلل الحقيقة الواقعة المركبة

التي عندنا فيجب أن نفصل « الشمس » و « تشرق » كمكونين للحقيقة الواقعة . ومن الممكن أن نخطىء فى هذه العلمية وعلى ذلك فحتى حيث تكون الحقيقة الواقعة واضحة بذاتها بالمعنى الأول أى المطلق لايكون الحكم الذى نعتقد أنه يقابلها غير خاطىء اطلاقا لأنه قد لايقابل الحقيقة الواقعـــة فى الحقيقة . ولكن إذا قابلها (بالمعنى الذى شرحناه فى الفصل السابق) ، فإنه يجب حينئذ أن يكون صادقا .

والنوع الثانى من الوضوح بالذات هو ذلك الذى يرجع إلى الأحكام التى من النوع الأول وهو غير مستنتج من الادراك المباشر للواقعة ككل مركب واحد.

وهذا النوع الثانى من الوضوح بالذات له درجات ابتداء من أعلى الدرجات إلى أدنى ميل لتأييد الاعتقاد. ولنأخذ مثلا حالة الحصان الذى يركض بعيدا عنا على طول طريق وعر فيقيننا من أننا نسمع صوت الحوافر يكون تاما أولا ولكننا إذا استمعنا بانصات فاننا نصل بالتدريج إلى لحظة قد نظن فيها أن ذلك كان خيالا أو أنه صوت الستائر فى الطابق العلوى أو صوت ضربات قلبنا. وأخيرا قد نشك فى وجود صوت بالمرة ثم نظن أننا لم نعد نسمع شيئا وأخيرا نعرف أننا لم نعد نسمع شيئا .وفى هذه العملية تدرج مستمر من حـــالة الوضوح بالذات من أعلى الدرجات إلى أدناها ليس فى موضوعات الحس نفسها بل فى الأحكام المبنية عليها .

أو لنفرض أيضا أننا نفارق بين لونين الأول أزرق والثانى اخضر فيمكننا أن نتأكد من انهما لونان مختلفان ولكن اذا تغير اللون الاخضر تغيرا تدريجيا بحيث يشبه اللون الازرق شيئا فشيئا بأن يصبح أولا أخضر ـ ازرق ثم ازرق اخضر ثم أزرق فستأتى لحظة يشك فيها فيما إذا كان يمكن أن نرى أى اختلاف . ونفس الشىء يحدث فى احداث انغام من آلة موسيقية أو فى أى حالة أخرى يكون فيها تدرج مستمر. وعلى ذلك فأن الوضوح بالذات من هذا النوع هو مسألة درجة . ويبدو من الواضح أن أعلى الدرجات يوثق بها أكثر من الدرجات الدنيا .

ويجب فى المعرفة الاستنتاجية أن يكون لمقدماتنا النهائية درجة ما من الوضوح بالذات وعلى ذلك فان ارتباطها بالنتائج يجب أن يستنتج منها . ولنأخذ مثلا استدلالا فى الهندسة . لا يكفى أن من الواجب أن تكون البديهيات التى نبدأ منها واضحة بذاتها بل من الضرورى أيضا أن يكون الارتباط بين المقدمات والنتيجة واضحا بذاته فى كل خطوة من خطوات الاستدلال وهذا الارتباط ليس له فى الغالب إلا درجة ضئيلة من الوضوح بالذات فى الاستدلال الصعب وعلى ذلك فالاخطاء فى الاستدلال ليست غير محتملة إذا ما كانت الصعوبة كبيرة .

ومما قلناه يتضح أننا إذا مافرضنا — سواء فيما يتعلق بالمعرفة الذوقية أو فيما يتعلق بالمعرفة الاستنتاجية — أن المعرفة الذوقية موثوق بها بنفس درجة وضوحها بالذات فسيكون هناك تدرج فى الوضوح ابتداء من وجود موضوعات الحس الجديرة بالملاحظة والحقائق المنطقية والحسابية البسيطة جدا والتى يمكن أن نسلم بها على أنها يقينية تماما الى الاحكام التى تبدوا أكثر احتمالا فقط من مقابلاتها . وإذا كان مانعتقده عن ثقة صادقا يسمى معرفة بشرط أن يكون أما ذوقيا أو استنتاجيا (منطقيا أو سيكولوجيا) من معرفة ذوقية تنتج عنها منطقيا . وإذا كان مانعتقده عن ثقة ليس صحيحا فانه يسمى خطأ . وإذا كان مانعتقده عن ثقة ليس معرفة ولا خطأ وكذلك مانعتقده بتردد لأنه شىء ليست له أعلى درجة من الوضوح بالذات أو لأنه يستنتج من شىء ليست له أعلى درجة من الوضوح بالذات فانه قد يسمى بالرأى المحتمل وعلى هذا يكون الجزء الأعظم مما يؤخذ عموما على أنه معرفة هو فى الواقع رأى محتمل إلى حد ما .

وفيما يتعلق بالرأى المحتمل فانه يمكن أن يستمد دعامة كبرى من التماسك الذى أنكرناه كتعريف للحق ولكن قد نستخدمه غالبا كقاعدة . وإذا تماسكت مجموعة من الأفكار المحتملة من وجهة فردية تماسكا متبادلا فانها تصبح أكثر احتمالا من أى واحدة على حدة . وبهذه الطريقة يكتسب كثير من الفروض العلمية احتمالها

فانها تنسجم فى نظام متماسك من الأفكار المحتملة وهكذا تصبح أكثر احتمالا مما إذا كانت منعزلة . وينطبق نفس الشىء مع الفروض الفلسفية العامة وغالبا ما تبدو مشكوكا فيها إلى حد كبير وهى منفردة فى حين إذا نظرنا إلى النظام والتماسك الذى هذه الفروض ندخله على كتلة الأفكار المحتملة فانها تبدو يقينية تقريبا . وينطبق هذا بوجه خاص على أمور كالتمييز بين الأحلام والحياة اليقظة . فإذا كانت أحلامنا تتماسك الواحد بعد الآخر ليلة بعد ليلة كما تتماسك أيامنا لكان من المستحيل أن نعرف ما إذا كنا نعتقد بالأحلام أو بالحياة اليقظة . وفى الواقع أن اختبار التماسك ينكر الأحلام ويثبت الحياة اليقظة ولكن هذا الاختبار بالرغم من أنه يزيد الاحتمال حيث يكون ناجحا إلا أنه لايعطى يقينا مطلقا إلا إذا كان هناك يقين فى نقطة مامن نظرية التماسك وهكذا فان مجرد تنظيم الآراء المحتملة لايحول بذاته الاحتمال إلى معرفة لاشك فيها .

الفصل الرابع عشر

حدود المعرفة الفلسفية

هناك أمور كثيرة تشغل جزءا كبيرا من كتابات الفلاسفة لم نتعرض لها فيما قلناه الى الآن عن الفلسفة . فأغلب الفلاسفة أو على الأقل كثير منهم يعترف بأنه يمكننا أن نبرهن باستدلال ميتا فيزيقى أولى على أمور كالعقائد الأساسية للأديان وأن العالم شيئا عقليا فى ذاته وأن المادة ليست إلا خداعا وأن الشر ليس حقيقيا وهلم جرا . وليس من شك فى أن الأمل فى ايجاد دليل على الاعتقاد بنظريات كهذه كان الوحى الأساسى لكثير من دارسى الفلسفة طوال حياتهم ، ولكن هذا الأمل عديم الجدوى فيما اعتقد . ويبدو أن المعرفة التى تتعلق بالعالم ككل لا يمكن أن نحصل عليها عن طريق الميتافيزيقا وأن الأدلة التى يقترحها البعض للبرهنة على أن هذا الشىء أو ذاك يجب أن يوجد وأن هذا الشىء أو ذاك لا يمكن أن يوجد تبعا لقوانين المنطق ، مثل هذه الأدلة لا يمكن أن تصمد لاختبار نقدى . وفى هذا الفصل سوف نبحث باختصار فى الطريقة التى يحاولون بها القيام بمثل هذا الاستدلال لا كتشاف ما إذا كنا نستطيع ان نأمل فى امكان صحته .

ان هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) هو الفيلسوف العظيم الذى عرض فى العصور الحديثة للنظرية التى نريد أن نمتحنها . إلا أن فلسفة هيجل صعبة جدا ويختلف الشراح فى التفسير الصحيح لها . ووفقا للتفسير الذى سآخذ به والذى يعطينا

يحق نوعا هاما وممتعا من الفلسفة ، ووفقا لهذا التفسير فان نظريته الرئيسية هي أن كل شيء غير الوجود الكلي هو في الواقع مقتطع (من الوجود الكلي) . ومن الواضح أنه لا يمكن أن يوجد دون أن يكمله بقية العالم . وكما يرى عالم التشريح المقارن من عظمة واحدة نوع الحيوان الذى كان يكونه الكل فكذلك في رأى هيجل يرى الميتا فيزيقى من أى جزء من الحقيقة ماذا يجب أن تكون الحقيقة كلها على الأقل في هيكلها العام . وكل جزء من الحقيقة يبدو منعزلا فان له نتوءات تشبكه بالجزء الآخر ، والجزء الاخر بدوره له نتوءات أخرى وهكذا إلى أن يعاد تكوين الكون — ويظهر هذا النقص الجوهرى في رأى هيجل في عالم الفكر وفى عالم الأشياء على السواء . فاذا أخذنا أى فكرة مجردة أو غير كاملة فاننا نقع فى التناقض وهذا التناقض يقلب الفكرة التى نحن بصددها الى مقابلها أو ضدها . ولأجل أن نتفادى ذلك يجب أن نجد فكرة جديدة أقل نقصا هى تركيب من فكرتنا الرئيسية وضدها — وهذه الفكرة الجديدة ولو أنها أقل نقصا من الفكرة التى بدأنا بها إلا أنها لا تزال غير كاملة تماما إلا لتتداخل فى ضدها الذى يجب أن ترتبط به فى تركيب جديد . وعلى هذا النحو يتقدم هيجل حتى يصل إلى « الفكرة المطلقة » التى ليس فيها كما يقول أى نقص أو أى مقابل أو أى حاجة إلى تطور جديد ولذلك فالفكرة المطلقة مطابقة لوصف الحقيقه المطلقة ولكن جميع الأفكار الدنيا لا تصف الحقيقة إلا كما تبدو لنظرة جزئية لا كما هى بالنسبة إلى شخص ينظر نظرة إلى الكل فى آن واحد وهكذا يصل هيجل إلى نتيجة هى أن الحقيقة المطلقة تكون نظاما واحدا متناسقا ليس فى زمان ولا مكان وليس شراً بأى درجة ، عقلى كلية وروحى كلية وأى تضاد فى الكون الذى نعرفه يمكن أن يبرهن منطقيا — فيما يعتقد — على أنه راجع كلية إلى النظرة الجزئية للكون أما اذا رأينا الكون كله — كما نفترض

أن الله يراه — فان الزمان والمكان والمادة والشر وكل نضال وجهاد يختفى ونرى بدلا منه وحدة سرمديه كامله ثابتة روحية

وفى هذا التصور لاننكر أن هناك شيئا ساميا ، شيئا نرغب فى أن نوافق عليه إلا أننا اذا امتحنا الأدلة التى تدعم هذا بعناية فانها تبدو أنها تحتوى على غموض كبير إفتراضات غير مقبولة . فالفكرة الأساسية التى قامت عليها النظرية هى أن ماهو غير كامل لا يمكن أن يقوم بذاته بل يحتاج إلى دعامة من الأشياء الأخرى قبل ان يوجد — ويقال إن كل ماله علاقات باشياء خارجة عن ذاته لابد أن تحتوى طبيعته الذاتية على إشارة لهذه الاشياء ولا يمكن لذلك أن يكون ماهو إذا كانت هذه الاشياء الخارجة غير موجودة . فطبيعة الرجل مثلا تتكون من ذكرياته ومعرفته الاخرى ، من حبه وكراهيته وهلم جدا ، وعلى ذلك فلولا الاشياء التى يعرفها أو يحبها أو يكرهها لما أمكن أن يكون ماهو فن الواضح ومن الجوهرى أنه جزء أما اذا أخذ على أنه مجموع الحقيقة . فانه يكون متناقضا مع نفسه .

ومع ذلك فالفكرة بأجمعها ترتد إلى فكرة « طبيعة » الشىء التى تبدو أنها تعنى « جميع الحقائق عن الشىء » إنها طبعا نفس فكرة أن الحقيقة التى تربط شيئا بآخر لا يمكن أن تقوم اذا لم توجد هذه الاشياء . ولكن الحقيقة عن شىء ليست بجزء من الشىء نفسه بالرغم من أنها لابد وفقا للاستخدام السابق للكلمة أن تكون جزءا من طبيعة الشىء وإذاقصدنا « بطبيعة » الشىء جميع الحقائق عن الشىء فمن الواضح إذن أننا لانستطيع أن نعرف طبيعة شىء إلا اذاعرفنا جميع علاقاته بالاشياء الاخرى فى الكون . ولكن اذا كانت كلمة « طبيعة » تستعمل فى هذا المعنى فاننا يجب أن نعترف بأن الشىء يمكن أن يعرف حين لا نعرف طبيعته أو على الاقل حين لا نعرف كلية . وهنا يحدث خلط عند إستخدام هذا المعنى لكلمة « طبيعة » بين معرفة الاشياء ومعرفة الحقائق : فقد نعرف شيئا مباشرة حتى ولو عرفنا عنه القليل من الأحكام

بل لسنا فى حاجة من الوجهة النظرية إلى أن نعرف عنه أى حكم . وهكذا فان المعرفة المباشرة لشىء لاتتضمن معرفة طبيعته بالمعنى السابق . وبالرغم من أن المعرفة المباشرة تتضمنها معرفتنا أى قضية عن الشىء فان معرفة « طبيعة » الشىء بالمعنى السابق لاتتضمنها معرفتنا وعلى ذلك (١) فالمعرفة المباشرة لشىء لاتتضمن منطقيا معرفة علاقاته (مع غيره) (٢) ومعرفة بعض علاقاته لاتتضمن معرفة كل علاقاته ولا « طبيعته » بالمعنى السابق . فمثـــلا أعرف مباشرة أن عندى ألما فى الأسنان وهذه المعرفة قد تكون كاملة كما يمكن أن تكون أى معرفة مباشرة وذلك دون معرفة أى شىء مما يستطيع طبيب الأسنان (الذى لايعرف الألم معرفة مباشرة) أن يقوله لى عن سببه . وبالتالى دون معرفة طبيعته بالمعنى السابق وعلى ذلك فحقيقة أن الشىء له علاقات لاتبرهن على أن علاقاته ضرورية منطقيا ؛ أى أنه من مجرد حقيقة أن هذا هو الشىء لانستطيع أن نستنتج أنه يجب أن يكون له العلاقات المختلفة التى له فى الواقع إذ يظهر أن هذا يلزم فقط من معرفتنا السابقة له

وينتج من ذلك أننا لانستطيع أن نبرهن على أن الكون فى كليته يكون نظاما واحدا فرديا متسقا كما يعتقد هيجل . وإذا لم نستطع أن نبرهن على ذلك فاننا لانستطيع أيضا أن نبرهن على أن المكان غير حقيقى وكذلك الزمان والمادة والشىء إذ أن ذلك يستنتجه هيجل من جزئية هذه الأشياء ومن علاقاتها ببعضها البعض وهكذا لا يبقى أمامنا إلا البحث الجزئى فى العـــالم وبذلك نصبح غير قادرين على أن نعرف صفات هذه الأجزاء من العالم الخارجة عن نطاق تجربتنا وهذه النتيجة ولو أنها تخيب ظن أولئك الذين بعثت فيهم الأمل نظريات الفلاسفة إلا أنها متسقة مع الروح الاستقرائية والعلمية فى عصرنا هذا ويؤيدها بحثنا الشامل فى المعرفة الإنسانية التى شغلت الفصول السابقة .

وقد أدت إلى تقدم كثير من محاولات الميتافزيقيين الطامحين محاولة أثبات أن

هذه المعالم الظاهرة أو تلك للعالم الواقعي مناقضة لنفسها ولذلك لا يمكن أن تكون حقيقية . *وعلى ذلك فإن الاتجاه العام للفكر الحديث يتجه بشكل متزايد نحو* بيان أن هذا التناقض المزعوم كان خداعا وأن القليل جدا تمكن البرهنة على أنه أولى من النظر فيما يجب أن يكون . والزمان والمكان مثال واضح لهذا فالمكان والزمان يبدو أنهما يمتدان إلى مالانهاية وأنهما ينقسمان إلى مالانهاية فإذا سرنا فى خط مستقيم فى أى اتجاه فإن من الصعب أن نعتقد أننا سنصل فى النهاية إلى نقطة أخرى ليس بعدها شيء أو حتى إلى خلاء — وكذلك إذا قمنا برحلة فى الخيال إلى الماضى أو إلى المستقبل فإن من الصعب أن نصدق أننا سنصل إلى زمان أول أو أخير ليس وراءه زمان وهكذا يبدو أن الزمان والمكان يمتدان إلى مالانهاية .

وإذا أخذنا أيضا أى نقطتين على خط فإنه يبدو من الواضح أنه لابد أن يكون هناك نقط أخرى بينهما مهما كانت المسافة بينهما صغيرة وكل مسافة يمكن أن ينقسم ثانية وهكذا إلى مالانهاية وبالمثل فى الزمان فمهما كان الزمان قصيراً بين لحظتين فإن من الواضح أنه يمكن أن تكون هناك لحظات أخرى بينهما وهكذا يبدو أن الزمان والمكان ينقسمان إلى مالانهاية ولكن الفلاسفة قدموا لتناضدها تين الحقيقتين الواقعتين الظاهرتين الامتداد إلى مالانهاية والانقسام إلى مالانهاية أدلة ترمى إلى بيان أنه لا يمكن أن يكون هناك مجموعات لانهائية من الأشياء وعلى ذلك فعدد النقط فى الصفحة وعدد اللحظات فى الزمان يجب أن يكون نهائيا وهكذا ظهر التناقض بين الطبيعة الظاهرة للزمان والمكان واستحالة وجود المجموعات اللانهائية المزعومة .

وقد استنتج كانت الذى كان أول من أكد هذا التناقض ، استحالة وجود الزمان والمكان اللذين أعلن أنهما ذاتيين . ومنذ ذلك الوقت اعتقد كثير جدا من الفلاسفة أن الزمان والمكان ما هما إلا مجرد مظاهر وليسا خاصية ذاتية للعالم

كما هو فى الحقيقة . ومع ذلك فانه بناء على مجهودات الرياضيين فى الوقت الحاضر وبخاصة جورج كانتور George Cantor ظهر أن استحالة وجود المجموعات اللانهائية كان خطأ فهى فى الواقع ليست متناقضة مع نفسها بل مناقضة فقط لأحكام عقلية سابقة ومعاندة إلى حدما وبذلك تصبح الأسباب التى تدعونا إلى النظر إلى المكان والزمان على أنهما غير حقيقين أسبابا لا قيمة لها وبذلك يجف معين أحد المصادر العظمى للمذاهب الميتا فيزيقية .

ومع ذلك يقنع لم الرياضيون باثبات أن المكان ممكن وجوده كما يفترض فى العادة بل أثبتوا أيضا أن هناك أشكالا أخرى عديدة للمكان ممكنة كذلك بقدر ما يمكن للمنطق أن يوضح . ونعرف أن بعض بديهيات أقليدس التى تبدو للادراك العادى والتى كان يعتقد الفلاسفة سابقا أنها ضرورية ـ نعرف الآن أنها تستمد مظهر الضرورة من مجرد ألفتنا بالمكان الواقعى وليس من أى أساس منطقى أولى . وقد استخدم الرياضيون المنطق ليخففوا من حدة الاحكام السابقة فى الادراك العادى وليثبتوا امكان وجود الأمكنة التى تختلف إلى حـــد ما عن تلك التى نعيش فيها وذلك بتخيلهم لعوالم تكون فيها هذه البديهات خاطئة .وبعض هذه الأمكنة يختلف قليلا عن مكان إقليدس ـ الذى يعنى فيه بالمسافات كما يمكن أن نقيسها ـ بحيث يكون من المستحيل أن نكتشف بالملاحظة على وجه التحديد ما إذا كان مكاننا الواقعى اقليدى أو هو أحد هذه الأنواع الأخرى ـ وهكذا ينقلب الموقف كليه فقد ظهر سابقا أن التجربة تركت نوعا واحدا فقط من المكان للمنطق. وقد بين المنطق أن هذا النوع مستحيل الوجود . والآن يعرض المنطق أنواعا كثيرة من المكان بعيدة عن التجربة بقدر الامكان ولا تفصل التجربة فيها فصلا تاما . وهكذا فبينما معرفتنا لما هو كائن قد أصبحت أقل مما كانت تظن أنها عليه سابقا فان معرفتنا لما يمكن أن يكون قد زادت زيادة عظيمة . وبدلا من أن نغلق أنفسنا داخل جدران

ضيقة يمكن أن نحيط فيها بكل ركن أو ثلة منعزلة نجد أنفسنا فى عالم غير محدود من الامكانيات الطليقة حيث يظل الكثير غير معروف لأن علينا أن نعرف الكثير .

وما حدث فى حالة المكان والزمان حدث أيضا فى الاتجاهات الآخرى . ولقد تحطمت محاولة اخضاع الكون للمبادىء الأولية وأصبح المنطق أعظم محرر للخيال بدلا من أن يقف حجرة عثرة أمام الاحكام كما كان من قبل إذ أنه يقدم بديلات لاعدد لها مغلقة على الادراك العادى الذى لا يفكر تاركا للتجربة مهمة الفصل حيث يمكن الفصل بين العوالم العديدة التى يقدمها لنختار منها .

وهكذا فمعرفة ما هو كائن تتحدد بما يمكن أن نعرفه من التجربة لا بما يمكن أن نجربه فعلا إذ كما رأينا هناك معرفة كثيرة بالوصف تتعلق بالاشياء التى ليس لنا منها تجربة مباشرة ولكن فى جميع حالات المعرفة بالوصف نحتاج إلى ربط بالكليات يعيننا على أن نستنتج من هذا الموضوع أو ذاك شيئا من نوع معين يحتويه الموضوع وهكذا فيما يتعلق بالأشياء الطبيعية مثلا فإن المبدأ الذى يقول إن موضوعات الحس علامات للأشياء الطبيعية هو نفسه رابطة بين الكليات . وإن التجربه لتمكننا من أن نكتسب المعرفة المتعلقة بالأشياء الطبيعية بفضل هذا المبدأ فقط . ونفس الشيء ينطبق على قانون السببية أو — إذا نزلنا إلى ما هو أخص — على مبادىء مثل قانون الجاذبية .

فبدأ مثل مبدأ الجاذبية يبرهن عليه أو بالأحرى يصبح محتملا إلى حد بعيد بارتباط التجربة بمبدأ أولى كلى مثل مبدأ الاستقراء . وهكذا فإن معرفتنا الذوقية التى هى منبع لجميع معرفتنا الآخرى للحقائق — نوعان معرفة تجريبية خالصة تخبرنا عن وجود الأشياء الجزئية التى نعرفها معرفة مباشرة ، ومعرفة أولية خالصة تمدنا بالروابط بين الكليات وتمكننا من أن نستنتج من الحقائق الجزئية التى تعطينا إياها المعرفة التجريبية . وتتوقف معرفتنا الاستنتاجية دائما على معرفة أولية خالصة وتعتمد فى الغالب أيضا على معرفة تجريبية خالصة

وإذا كان ما قيل صحيحاً فان المعرفة الفلسفية لا تختلف جوهريا عن المعرفه العلمية فليس هناك مصدر خاص للحكمة مبذول للفلسفة وليس مبذولا للعلم أما الخاصية الجوهرية للفلسفة التى تجعلها دراسة متميزة عن العلم فهى النقد . فهى تختبر بطريقة نقدية المبادىء المستخدمة فى العلم والحياة اليومية و تبحث عن كل ما يمكن أن يكون غير متماسك مع هذه المبادىء - وهى تقبلها فقط عند ما لا يظهر البحث النقدى أى سبب يدعو لرفضها . وإذا كانت المبادى التى تدعم العلوم — كما يعتقد كثير من الفلاسفة — تستطيع أن تعطينا معرفة تشمل الكون ككل بعد أن تكون قد خلصت نفسها من التفصيلات التى لا صلة لها بالموضوع فان مثل هذه المعرفة يكون لها نفس الحق فى أن نعتقدها تماما شأنها فى ذلك شأن المعرفة العلمية ولكن بحثنا لم يكشف بعد عن مثل هذه المعرفة ولذلك فان البحث قد توصل إلى نتيجة سلبية على وجه العموم فيما يتعلق بالنظريات الخاصة التى قال بها فلاسفة جريئون . ولكن فيما يتعلق بما نقبل على وجه العموم كمعرفة فان نتيجتنا ايجابية فى الأغلب فنادرا مانجد سببا لرفض مثل هذه المعرفة كنتيجة لنقدها كما لم نرأى سبب لنفترض أن الانسان غير قادر على الحصول على معرفة من النوع الذى يعتقد عموما أنه يحصل عليه

ومع ذلك فعندما نتكلم عن الفلسفة كنقد للمعرفة فان من الضرورى أن نفرض حدا معينا . وإذا سلمنا بموقف الشاك شكا مطلقا واضعين أنفسنا خارج المعرفة كلية وطالبين أن نجبر على العودة إلى داخل دائرة المعرفة من هذا الموقف الخارجى فاننا نطلب المستحيل . ولا يمكن أن يرفض شكنا هذا أبدا إذ أن كل رفض يجب أن يبدأ بمعرفة يشترك فيها المتناقشون ولا يمكن أن يبدأ أى دليل من الشك المطلق . وعلى ذلك فنقد المعرفة الذى تستخدمه الفلسفة لايجب أن يكون من هذا النوع الهدام إذا كان لنا أن نحصل على أى نتيجة . ولا يمكن أن نقدم أى دليل منطقى ضد هذا الشك المطلق ولكن من السهل أن نرى أن الشك الذى من هذا النوع لامبرر له . فشك ديكارت المنهجى الذى بدأت به الفلسفة الحديثة ليس من هذا النوع بل هو نوع من الشك الذى نقرر الآن أنه جوهر الفلسفة . وشك ديكارت المنهجى

يتلخص فى الشك فى كل مايبدو مثيرا للشك ، فى الوقوف عند كل معرفة واضحة لكى يسأل نفسه ماإذا كان يمكنه إذا مافكر أن يشعر يقينا أنه عرفها حقا . هذا هو نوع الشك الذى يكون الفلسفة . فمعرفة كمعرفة وجود موضوعات حسنا تبدو لاشك فيها ألبتة مهما فكرنا فيها بهدوء وبدقة . ففيما يتعلق بهذه المعرفة لا يتطلب منا الشك الفلسفى أن نبتعد عن الاعتقاد ضرورة . ولكن هناك اعتقادات – كالاعتقاد بأن الأشياء الطبيعية، مثلا، تماثل تماما موضوعات الحس – نتمسك بها حتى نبدأ فى التفكير ثم نجد أنها تتلاشى عندما نخضعها للبحث الدقيق . وتدعونا الفلسفة إلى رفض مثل هذه الاعتقادات إلا إذا وجدنا دليلا جديدا يدعمها ولكن أن نرفض الاعتقادات التى تبدو غير قابلة لأى اعتراض مهما كان اختبارنا لها دقيقا فأمر ليس له مبرر وليس ماتدعونا اليه الفلسفة .

فالنقد المقصود ليس باختصار مايصمم على الرفض دون مبرر بل هو مايبحث فى كل معرفة ظاهرية على أساس مميزاتها ويحتفظ بكل ما يظل يبدو أنه معرفة بعد أن يتم هذا البحث . أما ان خطر الوقوع فى الخطأ يبقى بعد ذلك فهذا ما يجب أن نسلم به ما دام الانسان غير معصوم . وللفلسفة أن تدعى بحق انها تقلل من خطر الوقوع فى الخطأ وأنها فى بعض الحالات تجعل هذا الخطر من القلة بحيث يمكن التغاضى عنه عمليا – وليس فى الإمكان أن نفعل أكثر من ذلك فى عالم لا بد أن تحدث فيه الاخطاء . ولا يدعى أى مدافع حكيم عن الفلسفة أنها قد قامت بأكثر من ذلك .

الفصل الخامس عشر

قيمة الفلسفة

أما وقد فرغنا الآن من عرضنا الموجز غير الكامل لمشكلات الفلسفة فإن من المستحسن أن نختم الكتاب ببحث في قيمـــة الفلسفة ولماذا ينبغي أن تدرس. والأهم من ذلك أن نبحث هذه المسألة بالنظر إلى أن أناسا كثيرين يميلون تحت تأثير العلم أو الأمور العملية إلى الشك فيما إذا كان في الفلسفة شيء يزيد عن كونها تحديدات بريئة ولكنها تافهة عديمة الجدوى بالغة الدقة، وعن كونها معارضات في أشياء تستحيل المعرفة المتعلقة بها.

ويظهر أن هذه النظرة إلى الفلسفة ناتجة عن تصور خاطىء لغايات الحياة وعن تصور خاطىء لنوع الخير الذي تجاهد الفلسفة لتحقيقه. أما العلم الطبيعي فهو عن طريق المخترعات مفيد لما لا عدد له من الناس الذين يجهلونه كل الجهل. وعلى ذلك فدراسته لا تزكى فقط أو بشكل أولى لتأثيرها على دارسه بل لتأثيرها في الجنس الانسانى عامة، وليس للفلسفة هذه الفائدة. فاذا كان لدراسة الفلسفة أى قيمة لمن لا يدرس الفلسفة فانها تكون فقط بطريقة غير مباشرة وذلك عن طريق تأثيرها في حياة من يدرسونها. ولذلك فاذا كان هناك مجال نبحث فيه عن قيمة الفلسفة فلا بد أن يكون في هذا التأثير.

ولكن زيادة على ذلك إذا أردنا ألا نخطىء في محاولتنا تقدير قيمة الفلسفة فان علينا أن نخلص عقولنا من الاحكام السابقة التي يقول بها من يدعون خطأ بالرجال

« العمليين » فالرجل « العملى » كما نستخدم هذه الكلمة عادة هو ذلك الذى يعترف فقط بالحاجات المادية والذى يعتقد أن الناس يجب أن يحصلوا على الغذاء للجسم ولكنه ينسى ضرورة امداد العقل بالغذاء . ولكن إذا أصبح جميع الناس فى سعة من العيش وإذا تناقص الفقر والمرض إلى أقل درجة ممكنة فانه يظل أمامنا الكثير لنقوم به فى سبيل بناء مجتمع ذى قيمة ، وحتى فى العالم الحاضر فان خيرات العقل مهمة على الأقل كخيرات الجسم ، وإن قيمة الفلسفة لتدخل فقط ضمن خيرات العقل . وهؤلاء الذين لا يستهينون بهذه الخيرات هم فقط الذين يمكن اقناعهم بان دراسة الفلسفة ليست خاضعة للوقت .

والفلسفة كجميع الدراسات الأخرى ترمى أولا إلى المعرفة، والمعرفة التى ترمى اليها هى تلك المعرفة التى توجد وتنظم مجموعة العلوم . وهى المعرفة التى تنتج عن امتحان نقدى لأسس اعتقاداتنا ولاحكامنا السابقة . ولكن لا يمكن أن نسلم بأن الفلسفة قد حازت قدرا عظيما من النجاح فى محاولتها إعطائنا اجابات محدودة على أسئلتها . فاذا سألت رياضيا أو عالما فى التعدين أو مؤرخا أو أى رجل آخر من العلماء ماهى الحقائق التى جمعها علمه على يقين منها فانه يستمر فى الاجابة طالما أنت راغب فى الاستماع . ولكن إذا طرحت نفس السؤال مع فيلسوف فانه سوف يعترف إذا كان صريحا بأن دراسته لم تحصل بعد على نتائج ايجابية كالتى حصلت عليها العلوم الأخرى ويوضح هذا إلى حد ما أنه بمجرد أن تصبح المعرفة اليقينية التى تتصل بموضوع ما ممكنة فان هذا الموضوع لا يسمى بعد ذلك فلسفة ويصبح علما مستقلا . فمجموعة دراسات الافلاك التى تدخل الآن تحت علم الفلك كانت تدخل ضمن دراسات الفلسفة فى وقت ما . وقد سمى نيوتن مؤلفه العظيم « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » وبالمثل فان دراسة العقل البشرى التى كانت الى وقت قريب جدا جزءا من الفلسفة تحولت إلى علم النفس . ومع ذلك فان عدم يقينية الفلسفة تبدو أكثر من حقيقته إلى حد بعيد . فتلك المشاكل التى تمكن أن تجيب عنها اجابة يقينية تدخل فى دائرة العلوم فى حين أن تلك التى لا يمكن أن تجيب عنها

اجابة يقينية تظـــل لتكون ما يسمى فلسفـــة .

ولكن هذا فى الواقع ليس إلا جزءا من الحقيقة فيما يتعلق بعدم يقينية الفلسفة فهنا أسئلة عديدة ومنها تلك الأسئلة التى تهم الجانب الروحى من حياتنا أبلغ أهمية. هذه الأسئلة لابد أن تبقى دون أن يستطيع العقل البشرى حلها — فى حـــدود ماتستطيع أن نراه — إلا إذا تغيرت قواه عما هى عليه الآن . هل للكون وحدة فى بنائه أو غايته أم أنه مجموعة هوجاء من الذات ؟ هل الفكر جزء دائم من الكون يبعث الأمل فى نمو للحكمة لا حدله وهل هو مجرد حادثه دقيقة على كوكب صغير سوف تصبح الحياة عليه مستحيلة فى آخر الأمر ؟ هل والخير والشر هامين للكون أم للإنسان فقط ؟ مثل هذه الأسئلة تسألها الفلسفة وقد أجاب عنها الفلاسفة المختلفون إجابات مختلفة ولكن يظهر أنه سواء كان من الممكن أن نجيب على هـذه الأسئلة أم لا فإن الإجابة التى تقول بها الفلسفة لا يمكن البرهنه على صحتها — إلا أنه مهما كان الأمل ضعيفاً فى الوصول إلى الإجابه فإن مهمة الفلسفة أن تستمر فى النظر فى مثل هـذه الأسئلة وأن نشعرنا بأهميتها وأن تختبر جميع مقدماتها وأن تحافظ على بقاء الاهتمام بالتأمل فى الكون حيا ، ذلك الاهتمام الذى يحتمل أن يخمد إذاما حصرنا أنفسنا فى دائرة المعرفة اليقينية فحسب .

حقا أن كثيراً من الفلاسفة يسلمون بأن الفلسفة تستطيع ان تبرهن عـــلى صدق بعض الإجابات عن مثل هذه الأسئلة اساسية . ولقد أفترضوا أن أهم العقائد الدينية يمكن أن يبرهن على صدقها براهين دقيقة ولكن لكى نحكم على مثل هـذه المحاولات من الضرورى أن نلقى نظرة شاملة على المعرفة الانسانية ونكون فكرة عن حدودها وطرق البحث فيها — وليس من الحكمة أن ندلى برأينا فى مثـــل هذا الموضوع بشكل تزمتى ولكن إذا لم تكن ابحاثنا فى الفصول السابقة قد حادت بنا عن الطريق القديم فاننا سنجد أنفسنا مضطرين لأن نفقد الأمل فى ايجاد أدلة فلسفية للعقائد الدينية ولذلك فأننا لانستطيع أن نضمن قيمة الفلسفة أى مجموعة من الاجابات على مثل هـذه الأسئلة . وعلى ذلك يجب أن نقول مرة أخرى أن قيمة

الفلسفة لا يجب أن يعتمد على أنه يمكن لمن يدرسها أن يحصل على مجموعة من المعرفة اليقينية يقينا تاما .

أما قيمة الفلسفة فى الواقع فيجب أن نبحث عنها بوجه عام فى كونها غير يقينية . فالرجل الذى ليس له أى لون فلسفى يسير فى الحياة أسير الأحكام السابقة التى استمدها من الأدراك العادى ومن العقائد العادية المنتشرة فى عصره أو فى أمته ومن المسلمات التى نمت فى عقله دون اى تآزر أو توافق مع تفكيره الحر وفى نظر مثل هذا الرجل يصبح العالم محدودا ونهائياوواضحا ، ولا تثير فيه الأشياء العادية أى سؤال ـ كما يرفض مثل هذا الرجل بازدراء الاحتمالات غير المألوفة ـ وعلى العكس بمجرد أن نتفلسف فاننا نجد كما رأينا فى فصولنا الافتتاحية أنه حتى الأشياء العادية جدا تقودنا إلى مشاكل لا نستطيع أن ندلى فيها إلا باجابات ناقصة . فالفلسفة ولو أنها لا تستطيع أن تخبرنا يقينا عن الاجابة الصحيحة للشكوك التى تثيرها فانها تستطيع أن تقترح احتمالات عدة توسع أفكارنا وتخلصها من سلطان العادة . وهكذا فبينما هى تقلل من شعورنا باليقين بصدد ماهية الأشياء فأنها تزيد إلى حد بعيد معرفتنا لما يمكن أن تكون عليه هذه الأشياء كما أنها تزيل التزمت المستبد بهؤلاء الذين لم يتجولوا فى مجال الشك التحررى وكذلك فهى تثير احساس الدهشة عندنا بأن ترينا الأشياء المألوفة فى مظهر غير مألوف .

وللفلسفة خلاف فائدتها فى أنها ترينا احتمالات غير متوقعة قيمة ربما كانت قيمتها الأساسية وذلك عن طريق عظم الأشياء التى نتأملها وعن طريق التحرر من الاهداف الشخصية الضيقة وهو التحرر الناتج عن هذا التأمل ـ فحياة الرجل الفطرى حياة مغلقة داخل دائرة اهتمامه الخاص فقد يهتم بأسرته وأصدقائه ولكنه لا ينظر إلى العالم الخارجى إلا فى حدود امكان مساعدته أو عرقلته لما هو داخل ضمن دائرة الرغبات الفطرية ـ وفى مثل هذه الحياة هناك أشياء مقيدة ومثيرة أما الحياة الفلسفية فهى هادئة وحرة بمقارنتها بتلك الحياة .

والعالم الخاص الذى نهتم فيه بالمطالب الغريزية صغير يقع وسط عالم عظيم قوى لا بد أنه سيحطم عالمنا الخاص إن عاجلا أو آجلا فاذا لم توسع دائرة اهتمامنا بحيث تشمل العالم الخارجى بأجمعه فسنظل كحامية فى حصن محاصرين من كل جهة عالمين بأن العدو يمنع أى محاولة للفرار وأنه لابد من التسليم أخيرا . وليس هناك نضال بين إصرار الشهوة وعجز الارادة — أما إذا تسنى لحياتنا أن تكون عظيمة وحرة فستنجو حتما من هذا السجن وتتخلص من هذا النضال .

والتأمل الفلسفى طريق من طرق النجاة فالتأمل الفلسفى لا يقسم الكون بنظرته الشاملة إلى معسكرين متعاديين : أصدقاء وأعداء ، مناصرين ومعادين ، طيبين وشريرين ، بل إنه ينظر إلى الكل نظرة محايدة . ولا يرمى التأمل الفلسفى — اذا ما كان خالصا — إلى البرهنة على أن بقية الكون تشبه الإنسان . فكل اكتساب للمعرفة هو تعظيم للذات ولكننا نصل خير وصول إلى تعظيم الذات عندما لا نبغيه مباشرة بل نصل إليه عندما تكون الرغبة فى المعرفة وحدها هى التى تعمل عن طريق دراسة ليس لها رغبة سابقة فى أن يكون لموضوعها هذه الخاصية أو تلك بل دراسة التطابق بين الذات والخصائص التى نجدها فى موضوعاتها .وهذا التعظيم للذات لا يمكن الحصول عليه إذا ما حاولنا — بعد أن نأخذ الذات على ما هى — أن نبين أن العالم شبيه بهذه الذات لدرجة أن معرفته تكون ممكنة دون أن نعترف عما يبدو غريبا عنها . فالرغبة فى البرهنة على هذا هو نوع من اثبات الذات وهو ككل اثبات للذات عقبة فى سبيل نمو الذات ذلك النمو الذى تريده والذى تعرف أنه ممكن . واثبات الذات فى التفكير الفلسفى كما فى أى ناحية أخرى يوجه النظر الى العالم كوسيلة لغايته الخاصة . وعلى ذلك فانه يجعل العالم أقل أهمية من الذات فتجد الذات خيرها المعظم . أما فى التأمل فعلى العكس نبدأ من العالم ، وعن طريق عظمته تتسع حدود الذات فيحصل العقل الذى يتأمل العالم على شىء من اللانهاية عن طريق اللانهاية فى العالم ،

ولهذا السبب فان عظمة الروح تكونها تلك الفلسفات التى تشبه العالم بالانسان

فالمعرفة نوع من الاتحاد بين الذات العالم، وهو ككل اتحاد تضعفه السيطرة وبالتالى فانه يضعف عند أى محاولة لأن نفرض على العالم أنه مطابق لما فى أنفسنا إذ أن هناك ميلا فلسفيا ذائعا نحو وجهة النظر التى تقول إن الرجل هو مقياس كل شيء وأن الحق هو من صنع الانسان وأن الزمان والمكان وعالم الكليات هى خصائص للعقل . وأنه إذا كان هناك شيء لم يخلقه العقل فانه لا يهمنا ولا يمكننا أن نعرفه . وهذه النظرة إن صحت مناقشاتنا السابقة نظرة خاطئة ولكن الى جانب أنها خاطئة فانها تسلب التأمل الفلسفى كل مايعطيه قيمة مادامت تقصره على الذات وما تسميه هذه النظرية علما ليس اتحاداً مع غير الذات بل مجموعة من الأحكام السابقة والعادات والرغبات تقف حجابا حاجزا بيننا وبين العالم الخارجى — ومثل الرجل الذى يجد لذة فى مثل هذه النظرية للمعرفة كمثل الرجل الذى لا يغادر دائرة منزله لخوفه ألا تصبح كلمته مسموعة .

أما التأمل الفلسفى الحق فعلى العكس يجد ما يشبعه فى كل توسع لغير الذات ، فى كل ما يعظم من شأن الأشياء المتأملة وبالتالى فى الذات التى تتأملها — وكل شيء شخصى أو خاص فى التأمل ، وكل شيء يعتمد على العادة والاهتمام الذاتى أو الرغبة يغير من حقيقة الموضوع وعلى ذلك يضعف الاتحاد الذى ينشده العقل . وبذلك فان مثل هذه الأشياء الشخصية والخاصة تصبح سجنا للعقل بوضعها حاجزا بين الذات والموضوع . أما العقل الحر فيرى كما قد يرى الله دون تقيد بمكان أو زمان، بدون آمال أو مخاوف ، بدون عوائق العقائد العادية أو الأحكام السابقة التقليدية ، يرى بهدوء وبدون حماس ، بل يرى للرغبة الوحيدة فى المعرفة ، تلك المعرفة المحايدة والتأملية الخالصة بالقدر الذى يستطيع أن يحصل عليه الانسان ، وعلى ذلك فان العقل الحر سيقدر المعرفة المجردة التى لا تدخلها حوادث التاريخ الخاص أكثر مما يقدر المعرفة التى تأتى عن طريق الحواس والتى تعتمد — كما يجب أن تكون عليه مثل هذه المعرفة — على وجهة نظر شخصية محضة وعلى جسم تفسد أعضاء الحس فيه بقدر ما تكشف .

والعقل الذى اعتاد الحرية والحياد فى التأمل الفلسفى سوف يحتفظ بشىء من نفس الحرية والحياد فى عالم العقل والعاطفة . وسوف ينظر إلى أغراضه ورغباته كأجزاء من الكل وسينظر اليها فى غير تعنت أو إصرار ، ذلك التعنت الذى ينشأ عن النظر إلى هذه الموضوعات كأشياء غير متناهية فى عالم لايؤثر فى بقيته أفعال أى شخص . وهذا الحياد فى التأمل الذى هو الرغبة الخالصة للوصول إلى الحق هو نفسه خاصية العقل التى تصبح فى مجال الفعل العدالة وفى مجال العاطفة الحب الكلى الذى نستطيع أن نقدمه للجميع وليس فقط لكل ما نحكم عليه بأنه مفيد ومثير للاعجاب . وعلى ذلك فالتأمل لايوسع فقط موضوع تفكيرنا بل أيضا موضوعات افعالنا ووجداناتنا. فهو يجعل منا مواطنين عالميين لامواطنين فى مدينة واحدة محاطة بأسوار أربعة وفى حرب مع الآخرين . وفى هذه الوطنية العالمية تقوم حرية الفرد الحقة وتخلصه من العبودية للامال والمخاوف المحدودة . وعلى ذلك فتلخيصا لمناقشتنا لقيمة الفلسفة نقول إن الفلسفة يجب أن تدرس لا لغرض الاجابه عن أى سؤال من أسئلتها مادمنا لانستطيع كقاعدة أن نعرف أن أى اجابة هى حقة على وجه التحديد بل تدرسها من أجل الأسئلة نفسها لأن هذه الأسئلة توسع تصورنا كما يمكن أن يكون وتنمى تخيلنا العقلى وتقلل من التأكيد الترمتى الذى يحجب العقل عن التفكير . بل وفوق هذا كله تدرسها لأن العقل يصير عظيما عن طريق عظمة الكون الذى يتأمله كما أنه يصبح قادرا على ذلك الاتحاد مع الكون الذى يقوم فيه خيره الأعظم .

المراجع

يجد الطالب الذى يرغب فى الحصول على معرفة ابتدائية فى الفلسفة أن من الأسهل والأجدى له أن يقرأ بعض مؤلفات كبار الفلاسفة بدلا من أن يأخذ نظرة غامضة من المختصرات . وإنى أوصى بالكتب الآتية بشكل خاص .

١ — جمهورية أفلاطون
وخاصة الكتاب السادس والسابع
٢ — تأملات ديكارت .
٣ — أخلاق اسپنوزا
٤ — مبحث الذرات الروحية : لليبنتز
٥ — ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس: لبركلى
٦ — بحث فى العقل الانسانى : لهيوم
٧ — مقدمة لكل ميتافزيقا فى المستقبل : لكانت

اهم المصطلحات الفلسفية

الواردة بالكتاب

Analytic	تحليلي
Appearance	ظاهر
A Priori	أولي
Being	كيان
Belief	اعتقاد ــ معتقد
Certainty	يقين
Co—existence	التوافت ــ الوجود في وقت واحد
Coherance	تماسك
Concrete	محسوس
Conceiving	تصور
Concept	المعنى
Confusion	غموض ــ إبهام
Contradiction	تناقض

Deduction	قياس — استدلال
Derivative Knowledge	معرفة مكتسبة
Doubt	الشك
Existence	وجود
Empirical	تجريبي
Entity	ذات
Fact	واقعة — حقيقة واقعة
Falsehood	كذب — باطل
General principle	مبدأ عام
Hypothesis	فرض
Idea	فكرة — مثال
Identity	ذاتية
Induction	استقراء
Intrinsic	ذاتي — داخلي
Intuitive knowledge	معرفة ذوقية
Knowledge by acquaintance	معرفة مباشرة
Knowledge by description	معرفة بالوصف

Knowledge of truths	معرفة الحقائق
Matter	مادة
Nature	الطبيعة
Object	موضوع — شيء
Probable	محتمل
Reality	حقيقة
Sense — data	موضوعات الحس
Subject	ذات
System	مذهب — نظام .
Thought	فكر — تفكير
Truism	قضية أولية مسلم بها
Truth	صدق — حق
Truths	حقائق
Universal	كلي

محتويات الكتاب

تصويب الخطا

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٦	٢	ومع ذلك	وعلى ذلك	٩٠	١٨	وتسيطر	تسيطر
١٩	١٣	بيقنا	يقينا	٩٠	١٩	تتنبأ	تنبأ
٢١	٩	شيئا	شيء	٩٢	١٨	نقط	فقط
٣٤	١٩	الدائنة	الذاتية	٩٧	٥	تدركو	تدركوا
٥٨	٩	الاستقرار	الاستقراء	١٠١	١	من	(تحذف)
٥٨	١٥	تأكد	تأكد من	١٠٢	٦	سيئا	شيئا
٥٩	٣	قدر	قد	١٠٤	٢١	ماض	ماضيا
٦٠	٧	المصادر	المصادرة	١١٤	٢	التقريب	التعريف
٦٧	٢٢	إنسانى	الثانى	١١٤	٤	اعتقاها	اعتقادا
٦٨	١	تجريبنا	تجربتنا	١١٨	٢١	تتدرج	تدرج
٦٩	١٣	فإن	فان	١٢٠	٢	مع	على
٧٢	٢١	للرياضيات	الرياضيات	١٢٠	٤	هذه الفروض	(تنقل إلى أول السطر السابق)
٧٣	١٥	ى	أى				
٨١	٨	أل	أن	١٢١	٩	يقظة	نقطة
٨٣	١٤	ما دامت	مادامت هناك	١٢٢	٦	وأن العالم	وأن فى العالم